Michel

Foucault

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD IV

Las confesiones de la carne

Edición establecida por **Frédéric Gros**



Siglo XXI / Serie Historia de la sexualidad

Michel Foucault

Historia de la sexualidad IV

Las confesiones de la carne

Edición establecida por: Frédéric Gros

Edición y presentación: Edgardo Castro

Traducción: Horacio Pons



Con la obra de Michel Foucault la filosofía cambió de rumbo. Para Foucault la filosofía tiene que mancharse las manos, excavar hacia el subsuelo, tiene que ser una arqueología capaz de historizar y diagnosticar el presente en que vivimos. Para alcanzar su objetivo, esta arqueología del saber huirá de universales, claves de inteligibilidad o nociones previas y analizará prácticas y discursos que constituyen el fundamento de los regímenes de poder que nos oprimen.

La *Historia de la sexualidad* se centra en las condiciones bajo las que se formaron los saberes, los sistemas de poder y los sujetos de la sexualidad. En *Las confesiones de la carne*, cuarto tomo –escrito póstumo e inédito en España hasta hoy–, Foucault dedica su atención a la doctrina de los padres fundadores de la Iglesia y a su reemplazo del placer afrodisíaco por el concepto de la carne. Foucault nos descubrió que la sexualidad ajena a lo normal no debe ser una justificación de la marginación social o la exclusión política, sino que puede y debe ser una de las principales barricadas desde la que iniciar una rebelión genuinamente emancipadora.

Michel Foucault (Poitiers, 1926-París, 1984) fue una de las figuras más destacadas del pensamiento del siglo XX. Filósofo, historiador y psicólogo, admitía, sin embargo, como única denominación la de arqueólogo, en su empeño por explicar la cultura desde lo más profundo. Su vida académica e intelectual estuvo asociada a un permanente compromiso frente a las exclusiones y discriminaciones de la sociedad que le tocó vivir (presos, enfermos mentales, homosexuales, inmigrantes...). Se formó inicialmente en las fuentes marxistas y fenomenológicas, y posteriormente se acercó a Nietzsche, Bachelard, Bataille o Sade. En 1946 ingresa en l'École Normale Supérieure de París. Obtiene su licenciatura en Filosofía en 1948. En 1949 Foucault obtiene el diploma en Estudios Superiores de Filosofía y termina la carrera de Psicología; más tarde impartiría esta disciplina en la l'École Normale Supérieure. Entre los años 1955 y 1958 enseñó en la Universidad de Upsala. En 1966 se traslada a Túnez, desde donde volverá a París atraído por el movimiento de Mayo del 68. En 1970 fue elegido para ocupar la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France. En 1971 participó en la formación del Groupe d'information sur les prisons. Murió de sida el 25 de junio de 1984.

Frédéric Gros, profesor de Filosofía en la Universidad de París-XII y de Pensamiento político en el Instituto de Estudios Políticos, es el editor del presente volumen y de las lecciones que Michel Foucault impartió en el Collège de France.

Diseño de portada
RAG

Motivo de cubierta
Egon Schiele, *Lesbisches Liebespaar,* 1914

Nota editorial:
Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:
Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Título original
Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.sigloxxieditores.com

ISBN: 978-84-323-1956-3

PRESENTACIÓN
El hombre como sujeto de deseo y animal de confesión

Edgardo Castro(1)

1. Luego de haber permanecido inédito durante treinta y cuatro años, en febrero de 2018 se publica finalmente el cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad. Las confesiones de la carne.* Se completa, de este modo, un proyecto en el que el autor se había interesado desde mucho antes de la aparición del primer volumen de la serie en 1976, *La voluntad de saber,* y que fue reformulando hasta el momento de su muerte. Durante esos años, Foucault dejó de lado, entre otros, el volumen que, según la primera versión del plan, se hubiese ocupado de la población y de las razas, es decir, de la biopolítica, e incorporó dos originalmente no previstos, dedicados a los griegos y a los latinos, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí.* La problemática de la carne, en cambio, ya se encontraba presente en su primera formulación y cierra ahora la versión final del proyecto(2).

Carne es el nombre de la experiencia cristiana de las relaciones entre el cuerpo, el deseo, la concupiscencia y la *libido,* de «la sexualidad atrapada en la subjetividad»(3). Pero no debemos concebir aquí por experiencia la forma histórica en que los hombres perciben, con sus sentidos o su entendimiento, una realidad natural, que, subyacente, los atraviesa, sino la correlación entre un dominio de saberes, formas más o menos institucionalizadas de normatividad y modos de relacionarse consigo mismo, de constituirse como sujeto(4).

Así entendida, la experiencia de la carne se ubica entre la de los *aphrodisia* del mundo grecolatino y la moderna de la sexualidad. *Aphrodisia, carne, sexualidad* constituyen, en este orden, el eje cronológico de la *Historia de la sexualidad,* aunque no se corresponda con el ordenamiento de la serie, que, en su versión editorial, salta directamente de una arqueología del psicoanálisis (siglos XIX-XX), en el primer volumen, a la ética de los antiguos, en los dos siguientes (siglos V-IV), para retomar el hilo de la historia con este cuarto tomo dedicado a los autores cristianos.

La tarea que Foucault afronta en este volumen es describir la constitución de la experiencia cristiana de la carne, del siglo II al siglo V de nuestra era, de la matrimonialización del deseo a la libidinización del sexo, de Clemente de Alejandría a Agustín de Hipona, pasando, entre otros, por Tertuliano, Casiano,

Juan Crisóstomo y Metodio de Olimpo.

Sobre los *aphrodisia*, aspecto sobre el cual Foucault insiste repetidas veces, la experiencia de la carne aparece como una reelaboración hecha de continuidades y rupturas. Continuidad, sobre todo, del código ético de la sexualidad (monogamia, desvalorización y condena de las relaciones homosexuales y de la prostitución, etc.), pero también de las prácticas (como el examen y la dirección de conciencia). Ruptura respecto de los modos de vinculación con este código: de la finalidad por la cual se lo acepta, de los elementos a los que se aplican sus preceptos, todo ese amplio dominio al que Foucault llama sustancia ética (los actos, los deseos, las intenciones, etc.). Ruptura, también, en cuanto al sentido y las formas de institucinalización de esas prácticas que provenían del mundo pagano.

Respecto de la sexualidad moderna, la experiencia de la carne no solo la prepara, sino que la hace posible, vinculando el deseo con la verdad y el derecho, mediante lazos que, para Foucault, «nuestra cultura tensó, en lugar de desanudar»(5). Para nuestro autor, en efecto, la experiencia cristiana de la carne continua definiendo, en gran medida, el horizonte en el que se dibujan nuestras figuras no solo de la sexualidad, sino de la subjetividad en general y sus relaciones con los otros. En el centro de esta configuración, el deseo y el sujeto siguen vinculados a través de esa tarea, repetida y quizá sin término, de una hermenéutica de sí mismo.

2. Más allá de las articulaciones posibles entre sus diferentes momentos (los *aphrodisia* de los antiguos, la *carne* de los cristianos y la *sexualidad* de los modernos) y del juego de continuidades y rupturas, no puede soslayarse, sin embargo, la frase del poeta René Char que aparece en la contratapa de la primera edición francesa de los últimos tres volúmenes de la serie, y que esclarece el sentido del entero proyecto foucaultiano: «La historia de los hombres es la larga sucesión de un mismo vocablo. Contradecir esto es un deber». Por ello, aunque a veces, proyectando hacia el pasado las categorías que nos son propias, hablemos de «sexualidad» para referirnos a estas tres experiencias, *aphrodisia*, *carne* y *sexualidad* no son términos que signifiquen o remitan a lo mismo. El proyecto foucaultiano no es, por ello, el de una antropología, sino, en su sentido más pleno, el de una historia, donde confluyen, con sus métodos y resultados, la arqueología y la genealogía.

En las páginas finales de *La arqueología del saber*, en un momento bisagra de sus investigaciones, en el que cierra una etapa y abre otra, Foucault se pregunta

si son posibles otras arqueologías, que no estén necesaria y exclusivamente orientadas hacia las formas epistemológicas del saber, hacia la ciencia o los saberes con pretensión de serlo. En estas páginas, esboza tres posibilidades: una arqueología de la sexualidad, una de la pintura y otra de la política(6).

Pero no se imagina esa hipotética arqueología de la sexualidad como una descripción de las conductas sexuales de los hombres y tampoco de la manera en que ellos se la han representado; sino como un dominio en el que se forman objetos de los que se puede o no se puede hablar, conceptos que, a veces, tienen el estatuto de simples nociones, sin pretensiones de superar ningún umbral de epistemologización, pero a través de las cuales se busca dar coherencia a las conductas y formar sistemas prescriptivos. Esta arqueología de la sexualidad, señala nuestro autor en estas mismas páginas, no estaría orientada hacia la episteme, sino hacia la ética(7) o, según otras expresiones que recorrerán más tarde sus escritos, hacia los modos de subjetivación, hacia las técnicas y las prácticas de sí.

Sin embargo, este estatuto –no siempre necesariamente científico– del discurso de la sexualidad (sin desconocer la importancia que, a partir de finales del siglo XVIII, han ganado tanto la fisiología como, en particular, la psicopatología de la sexualidad) no debe inducirnos a error acerca de la relevancia de su arqueología. Quizá como en ningún otro lugar, en uno de sus cursos recientemente publicado, que se remonta a sus clases en Clermont-Ferrand (1964), Foucault se expresa con tanta fuerza y determinación sobre lo que está en juego en esta arqueología orientada hacia la ética. En efecto, allí sostiene que, en los siglos XVII y XVIII, las teorías del contrato nos mostraban que el hombre era, a la vez, un ser individual y social, y, contemporáneamente, a través de las teorías de la imaginación, se pensaban las relaciones entre el alma y el cuerpo. Durante el siglo XIX, con Comte y Durkheim, la dimensión religiosa nos señalaba esa doble pertenencia de lo humano, y la noción de sensación, de Condillac a Wundt, la problemática relación entre lo corpóreo y lo psíquico. Este lugar, que ocuparon las nociones de contrato y religión, de imaginación y de sensación, es, desde finales del siglo XIX, el de la sexualidad. Ella es el «lugar de entrecruzamiento privilegiado» entre lo psicológico y lo fisiológico, entre lo individual y lo social(8).

3. A medida que avanza en sus investigaciones, el proyecto de esta arqueología ética de la sexualidad que, como vemos, se remonta a mucho antes de la aparición de *La voluntad de saber,* será acompañado de lo que Foucault

denomina una «genealogía del hombre de deseo»(9). Al respecto, para comprender lo que está verdaderamente en juego en *Las confesiones de la carne*, no solo hay que poner el acento en la dimensión genealógica de la investigación acerca de las formas de normatividad y las relaciones de gobierno, sino sobre todo en el objeto de esta genealogía: el deseo y su nexo con la verdad. Como explica Foucault al inicio de *El uso de los placeres* para exponer las razones de la reformulación de su proyecto, era necesario problematizar dos nociones generalmente aceptadas, que se ubican en el corazón de las teorías de la sexualidad tanto del siglo XVIII como del XIX, que pretende superar a la anterior (la clásica y la moderna, respectivamente, según la terminología foucaultiana), y también tanto de la experiencia moderna como cristiana del sexo: las nociones de deseo y sujeto deseante(10). Sin esta problematización, en efecto, la *Historia de la sexualidad* quedaría incompleta, y, sobre todo, desarticulada.

¿Cómo es que el hombre occidental fue destinado a volcar su deseo en palabras, para decirse y decir a otros su verdad más propia, la más íntima? ¿Cómo se ha convertido en sujeto de deseo y, a la vez, «animal de confesión»?(11). ¿Cómo surgió esa hermenéutica de sí mismo, en la que se entrelazan las técnicas de sí, las formas de subjetivación y los modos del decir verdadero? Desde esta perspectiva, se comprende, por un lado, el sentido y el alcance del título de este volumen, *Las confesiones de la carne*, donde se conjugan el registro del lenguaje o, mejor, de la palabra, con el de la corporalidad deseante. Por otro, la respuesta a estos interrogantes nos sorprende, más que por la distancia temporal con el momento en que se anudaron estos nexos entre la palabra y el deseo, por su actualidad. Se trata, en definitiva, de una historia que sigue siendo la nuestra, que, al menos en cuanto concierne a la formación de la subjetividad, no deja de ser contemporánea.

INDICACIONES SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN EN ESPAÑOL

En la «Nota preliminar de la edición francesa», Frédéric Gros, responsable del establecimiento del texto, expone los criterios considerados para la elaboración de las notas y la compilación de la bibliografía. Respecto de la presente traducción, hemos seguido esos criterios, que requieren algunas precisiones.

1. Como en la edición original, las intervenciones del editor francés se

encuentran indicadas entre corchetes.

2. Cuando ha sido necesario intervenir en la traducción del cuerpo del texto o en las notas, se lo indica entre corchetes con las iniciales E. C. (Edgardo Castro).
3. Cuando las expresiones en griego y latín no estaban acompañadas de traducción en la edición original o no resultaba posible comprenderlas a partir de la paráfrasis que las acompañaba, hemos incorporado la correspondiente traducción.
4. Sobre la bibliografía:

   En la edición en francés, las notas a pie remiten a las obras de los autores griegos y latinos, a veces solo en lengua original, otras solo a las traducciones al francés y, también, a ambas. Teniendo en cuenta esta situación, hemos procedido de la siguiente manera:

   a. Cuando el título de la obra citada se encuentra en latín o griego, si hay traducción disponible en español, se la indica en la bibliografía al final del volumen.
   b. Cuando no hay traducción, toda vez que nos pareció necesario para facilitar la lectura, traducimos el título en el apartado bibliográfico.
   c. Como criterio general, las referencias a las traducciones francesas de los autores griegos y latinos han sido reemplazadas por referencias a las correspondientes traducciones en lengua española.
   d. Sin embargo, hemos mantenido la referencia original cuando no se encontraba disponible la correspondiente traducción en lengua castellana. También cuando Foucault remite con un interés particular a una determinada versión francesa de los autores griegos y latinos. Por ejemplo, para retomar una nota del editor o servirse específicamente de esa traducción. En este último caso, además, hemos vertido al español el texto citado.
   e. Para las referencias a los libros canónicos de la Biblia, hemos respetado las pautas usuales, es decir, mayúsculas y redondas (por ejemplo, Génesis, Epístola a los Gálatas). En los casos de obras homónimas no canónicas, hemos recurrido a las cursivas (por ejemplo, *Epístola a los Corintios*, de Clemente Romano).
   f. Siguiendo el criterio de la edición original, hemos mantenido la estructura autor-obra incluso para los libros de la Biblia, aun en los casos de discutida atribución.

(1) Doctor en Filosofía, investigador del Conicet.

(2) Sobre la génesis de este proyecto, véase la «Nota preliminar de la edición francesa» del presente volumen.

(3) M. Foucault, *Dits et écris*, París, Gallimard, 2001, vol. II, p. 566 [ed. cast.: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales 3*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 143].

(4) M. Foucault, *L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*, París, Gallimard, 1984, p. 10 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI de España, 2019, p. 8].

(5) M. Foucault, *Les Aveux de la chair, Histoire de la sexualité 4,* París, Gallimard, 2018, p. 361 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*, Madrid, Siglo XXI de España, 2019, p. 375].

(6) M. Foucault, *L'Archéologie du savoir,* París, Gallimard, 1969, pp. 251 y ss. Trad. esp.: *La arqueología del saber,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 250 y ss.

(7) *Ibid.*, p. 253 [p. 252 de la ed. cast.].

(8) M. Foucault, *La sexualité suivi de Le discours de la sexualité,* París, EHESS - Gallimard - Seuil, 2018, p. 24.

(9) M. Foucault, *L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2, op. cit.*, p. 18 [p. 18 de la ed. cast.].

(10) *Ibid.*, p. 11 [p. 11 de la ed. cast.].

(11) M. Foucault, *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, París, Gallimard, 1976, p. 80 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber,* Madrid, Siglo XXI de España, 2019, p. 57].

NOTA PRELIMINAR DE LA EDICIÓN FRANCESA

En 1976, Michel Foucault publica –con el título de *La voluntad de saber*(1)– el primer volumen de una *Historia de la sexualidad*, cuya contraportada anuncia la continuación en cinco volúmenes titulados: 2, *La Chair et le corps* [La carne y el cuerpo]; 3, *La Croisade des enfants* [«La cruzada infantil»]; 4, *La Femme, la mère et l'hystérique* [La mujer, la madre y la histérica]; 5, *Les Pervers* [Los perversos] y 6, *Population et races* [Población y razas]. Ninguna de estas obras verá la luz. Sin embargo, los Archivos Foucault(2) depositados en el Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia permiten saber que al menos dos títulos (*La Chair et le corps*(3) y *La Croisade des enfants*)(4) ya habían sido objeto de una primera redacción importante.

En 1984, poco antes de la muerte de Foucault, aparecen los volúmenes segundo y el tercero(5) de esta *Historia de la sexualidad* iniciada ocho años antes(6), pero su contenido está muy lejos del proyecto inicial, como lo anuncian a la vez el capítulo «Modificaciones» de *El uso de los placeres* («Esta serie de investigaciones aparece más tarde de lo que había previsto y bajo una forma totalmente distinta»(7)) y una «separata» agregada a los volúmenes en el momento de su aparición. El proyecto de estudiar el dispositivo biopolítico moderno de la sexualidad (siglos XVI-XIX) –parcialmente abordado en los cursos del Collège de France– ha sido abandonado en beneficio de la problematización del placer sexual –a través de la relectura, entre otros, de los filósofos, médicos y oradores de la Antigüedad grecorromana– en la perspectiva histórica de una genealogía del sujeto de deseo y bajo el horizonte conceptual de las artes de la existencia. El volumen 4, consagrado a la problematización de la carne en los Padres del cristianismo de los primeros siglos (de Justino a San Agustín), se inscribe en la prolongación de esta nueva *Historia de la sexualidad*, desplazada más de diez siglos respecto del proyecto inicial y cuyo punto de gravitación se encuentra en la constitución de una ética del sujeto. La «separata» de 1984 concluye de este modo:

> De ahí, finalmente, un recentramiento general de este vasto estudio sobre la genealogía del hombre del deseo, desde la Antigüedad clásica hasta los primeros siglos del cristianismo. Y su distribución en tres volúmenes, que constituyen una totalidad:
>
> *El uso de los placeres* estudia la manera en que el pensamiento griego clásico reflejó el comportamiento sexual […]. De qué manera, también, el pensamiento médico y filosófico elaboró ese «uso de los placeres» –*chresis aphrodision*– y planteó algunos temas sobre la austeridad que

llegarían a ser recurrentes en cuatro grandes ejes de la experiencia: la relación con el cuerpo, la relación con la esposa, la relación con los varones jóvenes y la relación con la verdad.

La inquietud de sí analiza esta problematización en los textos griegos y latinos de los dos primeros siglos de nuestra era, y la inflexión que ella sufre en un arte de vivir dominado por la preocupación por uno mismo.

Las confesiones de la carne abordará, para terminar, la experiencia de la carne en los primeros siglos del cristianismo y el papel que aquí desempeñaron la hermenéutica y el desciframiento purificador del deseo.

La génesis de este último trabajo es compleja. Debe recordarse que en la «primera formulación» de *Historia de la sexualidad*, las prácticas y doctrinas cristianas de confesión de la carne debían ser objeto de un examen histórico en un volumen titulado «La carne y el cuerpo»(8). Se trataba entonces de estudiar «la evolución de la pastoral católica y del sacramento de la penitencia después del Concilio de Trento»(9). Un primer panorama de esas investigaciones se había presentado durante la clase del 19 de febrero de 1975 en el Collège de France(10). Con bastante rapidez, sin embargo, Foucault decide remontarse más atrás en el tiempo para recuperar, en la historia cristiana, el punto de origen, el momento de emergencia de una obligación ritualizada de verdad, de una exigencia de verbalización por parte del sujeto mediante un decir veraz sobre sí mismo. Así, desde 1976-1977, acumula unas cuantas notas de lectura sobre Tertuliano, Casiano, etc.(11). Daniel Defert escribe, en referencia a agosto de 1977: «Foucault está en Vendeuvre. Escribe sobre los Padres de la Iglesia y se propone desplazar algunos siglos su historia de la sexualidad»(12). En el marco del estudio de las «gubernamentalidades» en el Collège de France (clases del 15 y 22 de febrero de 1978)(13), Foucault aprovecha esas primeras lecturas de los Padres para caracterizar el momento cristiano de la «gubernamentalidad pastoral»(14): «actos de verdad» (decir la verdad sobre uno mismo) articulados con prácticas de obediencia. Esos resultados se retomarán y sintetizarán en octubre de 1979, en la primera de las dos conferencias dictadas en el marco de las Tanner Lectures en la Universidad de Stanford(15).

Los años ochenta constituyen un momento decisivo en la prosecución de las investigaciones que llevan a la escritura del manuscrito de *Las confesiones*. En febrero y marzo de 1980 –sin indicar nunca que encuentran su lugar en una historia de la sexualidad–, Michel Foucault presenta en el Collège de France una serie de investigaciones históricas precisas y documentadas relativas a las obligaciones cristianas de verdad en la preparación para el bautismo, los ritos de penitencia y la dirección monástica entre los siglos II y IV de nuestra era(16). En el otoño de ese año, Foucault viaja a los Estados Unidos y dicta, en la

Universidad de California en Berkeley y en el Dartmouth College, dos conferencias en las que expone esos mismos temas en su mayor generalidad conceptual(17), y, sobre todo, en el marco de un seminario con Richard Sennett en Nueva York, presenta –si bien de manera todavía esquemática– muchas de las articulaciones de lo que luego llegará a ser *Las confesiones de la carne*(18). Encontramos en ese seminario, en efecto, elaboraciones sobre la doctrina del matrimonio de Clemente de Alejandría y el arte cristiano de la virginidad (su evolución de San Cipriano a Basilio de Ancira, pasando por Metodio de Olimpo), así como el examen del sentido fundamental que asume para nuestra cultura, con San Agustín, el concepto de *libido* tras la caída y en el matrimonio(19). Puede decirse por lo tanto que, desde fines de 1980, Foucault no solo cuenta con una fuerte intuición de la arquitectura y las tesis principales de *Las confesiones de la carne*, sino que ya ha llevado a cabo un trabajo importante de búsqueda de las fuentes, al menos en lo que concierne al estudio de los rituales de penitencia y los principios de la dirección monástica.

El momento de la redacción definitiva de *Las confesiones* puede situarse entre 1981 y 1982. En mayo de 1982(20), Foucault entrega lo que presenta como «un extracto del tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*» para su publicación en un número de la revista *Communications*(21). Paralelamente, sin embargo, en sus cursos del Collège de France, sigue efectuando de manera cada vez más intensa su «viraje» hacia la Antigüedad. Si bien hasta entonces el momento grecolatino no había sido completamente pasado por alto, lo cierto es que entre 1978 y 1980 se reduce al papel de un contrapunto, valioso sobre todo para fijar los aspectos de irreductibilidad de las prácticas de veridicción y gubernamentalidad cristianas (esto es, las diferencias entre el gobierno de la ciudad y la gubernamentalidad pastoral, entre la dirección de la existencia en las sectas filosóficas grecorromanas y la practicada en los primeros monasterios, el examen de conciencia estoico y el cristiano, etc.). Ahora bien, lo que no era más que un mero contrapunto va a convertirse cada vez más en el objeto propio de una investigación consistente e insistente. La tendencia es clara a partir de 1981: el curso dictado ese año en el Collège de France está enteramente dominado por las referencias antiguas (problemas del matrimonio y del amor a los varones jóvenes en la Antigüedad)(22), mientras que el ciclo de conferencias pronunciadas en la Universidad de Lovaina en mayo todavía intenta preservar un equilibrio entre las referencias antiguas y las cristianas(23). En 1982, el estilo propiamente cristiano de las obligaciones de verdad y otras ascesis ya no aparece en primer plano en sus grandes ciclos de conferencias o seminarios del otro lado

del Atlántico («Dire vrai sur soi-même» en la Universidad de Toronto en junio(24), «Las técnicas de sí» en la Universidad de Vermont en octubre)(25), mientras que, en los cursos del Collège de France, solo se lo menciona de manera marginal, como un simple punto de fuga(26).

Así, para retomar el recorrido completo desde *La voluntad de saber* (1976), puede decirse que ya en 1977-1978 el proyecto de una historia de la sexualidad moderna (siglos XVI a XIX) queda abandonado en pos de, en un primer momento (1979-1982), un recentramiento encauzado hacia una problematización histórica de la carne cristiana –por medio de los principales «actos de verdad» (*exomologesis* y *exagoreusis*), las artes de la virginidad y la doctrina del matrimonio en los Padres cristianos de los primeros siglos–, y luego, en un segundo momento (1982-1984), un descentramiento en dirección a las artes de vivir grecorromanas y el lugar que en ellas ocupan los *aphrodisia*.

La entrega del manuscrito sobre la carne cristiana y la composición de la copia dactilografiada en Gallimard estaban programadas para el otoño de 1982(27). Sin embargo, Pierre Nora recuerda que en esa oportunidad Michel Foucault le advirtió que la publicación de *Las confesiones de la carne* no sería inminente porque, a instancias de Paul Veyne, había decidido que un volumen consagrado a la experiencia grecolatina de los *aphrodisia* precediera a ese libro que acababa de hacer transcribir. La amplitud de las investigaciones a las que acabamos de referirnos será tal que Foucault desdoblará ese libro en los dos volúmenes que conocemos: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. El trabajo y la redacción de ambos –en el momento mismo en que Foucault lanza en el Collège de France un nuevo campo de investigación, el estudio de la *parresia*(28)– lo demorarán en su relectura de *Las confesiones de la carne* y tal vez incluso lo disuadirán de la idea de una reformulación. De marzo a mayo de 1984, mientras concluye el trabajo editorial con el segundo y el tercer volumen, agotado y gravemente enfermo, Foucault retoma la corrección de la copia dactilografiada de *Las confesiones*. Internado el 3 de junio a raíz de un malestar, muere el 25 de junio de 1984 en la Salpêtrière.

Para el establecimiento de esta edición, en consecuencia, hemos contado con el manuscrito del propio Foucault y con la copia dactilografiada(29). Esta última, establecida por Gallimard sobre la base del manuscrito y luego enviada a Michel Foucault para su corrección(30), tiene bastantes errores, en principio porque no fue posible dejarla en manos de la secretaria que solía mecanografiar sus textos y conocía bien su escritura. Por lo tanto, para establecer el texto acudimos prioritariamente al manuscrito original(31), pero sin dejar de tener en cuenta las

correcciones que Foucault tuvo tiempo de hacer a la copia mecanografiada, al menos en los dos primeros capítulos del texto(32). Hemos modificado la puntuación para hacer más fluida la lectura, homogeneizado las modalidades de referenciación y reiterado los códigos de edición establecidos para los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad (El uso de los placeres, La inquietud de sí).* Hemos verificado (y, llegado el caso, corregido) las citas. Los corchetes que aparecen en el texto impreso señalan intervenciones de nuestra parte(33). Estas últimas son de varios tipos: hemos redactado las notas cuando el manuscrito solo tiene una llamada sin contenido(34), agregado notas y llamadas cuando hay citas sin referencias; llenado blancos, rectificado frases gramaticalmente ambiguas, incorrectas o manifiestamente erróneas; hemos corregido errores de nombres propios; agregado una traducción a los pasajes citados directamente en griego, latín o alemán(35), y hemos también agregado los títulos de capítulos cuando faltan(36). Para este trabajo de edición nos hemos ayudado con las cajas de archivos que contienen las notas de lectura de Foucault relativas a los primeros Padres cristianos de los siglos originarios de nuestra era(37). La calidad de los trabajos de Michel Senellart(38) ha sido un aporte enorme, al igual que la tesis de Philippe Chevallier(39). Agradezco a Daniel Defert y Henri-Paul Fruchaud por su relectura paciente y fructífera del texto. La «bibliografía» final se confeccionó conforme a los principios de edición de *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí:* solo incluye, en forma de un «índice de las obras citadas», las mencionadas en el cuerpo del texto. De todos modos, es preciso destacar que, como lo demuestran las cajas de archivo de las notas de lectura de Michel Foucault sobre los Padres cristianos(40), las «obras citadas» solo son una pequeña parte (sobre todo en el caso de los autores modernos) de las referencias leídas y trabajadas(41). A pedido de los derechohabientes, el texto no incluye notas de editor que sean de comentario, de remisión interna a la obra de Foucault o de erudición. Nuestro trabajo se ha limitado al establecimiento del texto.

Hemos agregado cuatro apéndices al final que tienen un estatus diferente. Los tres primeros corresponden a folios incluidos en carpetas separadas y dispuestas, en el manuscrito de Foucault, al final de la primera parte de *Las confesiones*(42). El Apéndice 1 es un simple y breve recordatorio de objetivos generales («Lo que se trata de demostrar») y puede corresponder a un proyecto de introducción o, mejor, a una recapitulación para uso personal(43). El Apéndice 2 consiste en un examen crítico de las relaciones entre *exomologesis* y *exagoreusis.* Este estudio se inscribe en estricta continuidad con las últimas elaboraciones de la primera

parte del texto, pero no es posible saber si Foucault escribió esas páginas y renunció finalmente a incluirlas o las redactó después de haber hecho transcribir su manuscrito. El Apéndice 3 es la profundización de un apunte que aparece de manera más condensada en la sección 3 («La segunda penitencia») del primer capítulo, acerca de la maldición de Caín, que estaría ligada sobre todo a su negativa a confesar el crimen. El Apéndice 4 corresponde a la última elaboración del manuscrito y la copia dactilografiada. Hemos preferido ponerlo como apéndice porque anuncia temáticas que, de hecho, se desarrollan con anterioridad. Se advertirá que los párrafos que cierran el libro una vez efectuado ese desplazamiento tienen en verdad una apariencia de conclusión.

Los derechohabientes de Michel Foucault han considerado que se daban el momento y las condiciones para la publicación de este inédito fundamental. Aparece, como los tres anteriores, en la colección «Bibliothèque des histoires» dirigida por Pierre Nora. La separata de 1984 indicaba:

vol. I: *La voluntad de saber,* 224 páginas.
vol. II: *El uso de los placeres,* 296 páginas.
vol. III: *La inquietud de sí,* 288 páginas.
vol. IV: *Las confesiones de la carne* (de próxima aparición).

Ahora, eso ya es un hecho.

Frédéric Gros

(1) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité,* vol. 1, *La Volonté de savoir,* París, Gallimard, 1976 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber,* Madrid, Siglo XXI de España, 2019].

(2) Se habla de cerca de cuarenta mil folios que incluyen los manuscritos preparatorios (clases, conferencias, artículos, etc.), así como las notas de lectura de Foucault. Todo ese material está repartido en un centenar de cajas bajo la signatura NAF 28 730.

(3) Cajas LXXXVII a LXXXIX.

(4) Cajas XLIV y LI.

(5) *L'Usage des plaisirs* y *Le Souci de soi,* que se terminaron de imprimir el 12 de abril y el 30 de mayo de 1984, respectivamente. En su «Chronologie», Daniel Defert indica que el 20 de junio Pierre Nora le lleva a Foucault, internado en la Salpêtrière (morirá el 25), un ejemplar de *Le Souci de soi* (Michel Foucault, *Œuvres*, edición establecida bajo la dirección de Frédéric Gros, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2015, vol. 1, p. xxxviii).

(6) Con todo, no cabe hablar de «vacío editorial»: además de los numerosísimos artículos publicados entre 1976 y 1984 (reprod. en Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988,* 4 vols., ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994; reed., 2 vols., París, Gallimard, 2001, col. «Quarto»), cabe mencionar la ed. de los recuerdos de un «seudohermafrodita»:

Michel Foucault (presentación), *Herculine Barbin, dite Alexina B. Mes souvenirs,* París, Gallimard, col. «Les vies parallèles», 1978 [ed. cast.: *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, selección de Antonio Serrano, Madrid, Revolución, 1985], así como Michel Foucault y Arlette Farge (comps.), *Le Désordre des familles,* París, Gallimard, col. «Archives», 1982.

(7) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité,* vol. 2, *L'Usage des plaisirs,* en *Œuvres, op. cit.,* vol. 2, pp. 739-748 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres,* Madrid, Siglo XXI de España, 2019, pp. 7-32, en p. 7].

(8) En la reseña de *La voluntad de saber,* M. Senellart nos informa que Foucault, por lo demás, había contemplado la posibilidad de dar a este volumen consagrado a la penitencia cristiana moderna el título de *Las confesiones de la carne;* véase Michel Foucault, *Œuvres, op. cit.,* vol. 2, p. 1504.

(9) Michel Foucault, *La Volonté de savoir,* en *ibid.*, p. 627.

(10) Michel Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975,* ed. de V. Marchetti y A. Salomoni bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, col. «Hautes Études», 1999, pp. 155-186 [ed. cast.: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975),* Buenos Aires, FCE, 2000, pp. 157-186].

(11) Esas notas están en la caja XXII.

(12) Daniel Defert, «Chronologie», en Michel Foucault, *Œuvres, op. cit.*, vol. 2, p. xxvi.

(13) Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978,* ed. de M. Senellart bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, col. «Hautes Études», 2004 [ed. cast.: *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978),* Buenos Aires, FCE, 2006].

(14) Foucault entiende por ello una técnica de dirección de los individuos con vistas a su salvación.

(15) Las dos conferencias se editarán con el título de «"*Omnes et singulatim*": vers une critique de la raison politique» (véanse, para este texto, la edición y la presentación de M. Senellart en Michel Foucault, *Œuvres, op. cit.*, vol. 2, pp. 1329-1358 y 1634-1636) [trad. cast.: «*"Omnes et singulatim":* hacia una crítica de la razón política», en *Tecnologías del yo y otros textos afines,* Barcelona, Paidós - ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, pp. 95-140].

(16) Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1982-1983,* ed. de M. Senellart bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard/Seuil, 2012, col. «Hautes Études» [ed. cast.: *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1982-1983),* Buenos Aires, FCE, 2014]. El contenido de este curso (al margen de las primeras clases, dedicadas a una lectura del *Edipo rey* de Sófocles) será reescrito, pero retomado en su integridad en el manuscrito definitivo.

(17) Michel Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980,* ed. de H.-P. Fruchaud y D. Lorenzini, París, Vrin, 2013 [ed. cast.: *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980,* Siglo XXI, 2016].

(18) El manuscrito de estas conferencias está en la caja XL. Agradezco a H.-P. Fruchaud por haberme facilitado su transcripción personal de ese seminario, que marca una etapa decisiva en la elaboración de *Las confesiones de la carne.*

(19) Se encontrará un momento de ese seminario en Michel Foucault, «Sexuality and solitude», *London Review of Books,* 3(9), mayo-junio de 1981, pp. 3 y 5-6, reed. con el título de «Sexualité et solitude», en *Dits et écrits…, op. cit.* [«Quarto»], vol. 2, texto nº 295, pp. 987-997 [ed. cast.: «Sexualidad y soledad», en *Sexualidad y política. Escritos y entrevistas 1978-1984,* Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2016, pp. 95-108].

(20) *Communications,* 35, *Sexualités occidentales: contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité,* ed. de Philippe Ariès y André Béjin, mayo de 1982 [ed. cast.: *Sexualidades occidentales,* Barcelona, Paidós, 1987].

(21) Michel Foucault, «Le combat de la chasteté», ed. de M. Senellart, en *Œuvres, op. cit.,* pp. 1365-1379 y 1644-1648 [ed. cast.: «El combate de la castidad», en *Sexualidad y política…, op. cit.,* pp. 137-155, en p. 137]. De este artículo, Foucault «extrae» una sección completa del segundo capítulo (hemos tenido en cuenta ligeras correcciones hechas por él a su texto). Incluso en abril de 1983, solo contempla la posibilidad

de que *Las confesiones de la carne* sea precedido por un único *opus* consagrado a la experiencia antigua de los *aphrodisia* (con el título de *El uso de los placeres*). Sobre la historia de este texto, véase nuestra reseña a *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* en Michel Foucault, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 1529-1542.

(22) Michel Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*, ed. de F. Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, EHESS - Gallimard - Seuil, col. «Hautes Études», 2014.

(23) Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, ed. de F. Brion y B. Harcourt, Lovaina, Presses Universitaires de Louvain, 2012 [ed. cast.: *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014].

(24) Michel Foucault, *Dire vrai sur soi-même*, ed. de P.-H. Fruchaud y D. Lorenzini, París, Vrin, 2017.

(25) Texto reed. en Michel Foucault, «Les techniques de soi», en *Dits et écrits…*, *op. cit.* (1994), vol. 4, texto nº 363, pp. 783-813 [ed. cast.: «Las técnicas de sí», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 443-474]. Lo mismo vale, unos seis meses después, para la conferencia «La cultura de sí», dictada en la Universidad de California en Berkeley en abril de 1983; véase Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique?, suivi de La Culture de soi*, ed. de H.-P. Fruchaud y D. Lorenzini, París, Vrin, 2015 [ed. cast.: *¿Qué es la crítica?, seguido de La cultura de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018].

(26) Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de F. Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, col. «Hautes Études», 2001 [ed. cast.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, FCE, 2002].

(27) Sin embargo, la carpeta que contiene la copia dactilografiada original de Gallimard, en poder de Pierre Nora, tiene una etiqueta con esta leyenda: «octubre de 1982».

(28) Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. de F. Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, col. «Hautes Études», 2008 [ed. cast.: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, FCE, 2009]. Véase también la serie de conferencias sobre la *parresia* dictadas en la Universidad de California en Berkeley durante el otoño de 1983: Michel Foucault, *Discours et vérité*, précedé de *La parrêsia*, ed. de H.-P. Fruchaud y D. Lorenzini, París, J. Vrin, 2016 [ed. cast.: *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982/Berkeley, 1983*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017].

(29) Dicha copia está en la caja LXXXIV. En ella hay además una carpeta con once hojas que retoman elaboraciones presentes en el manuscrito principal. Al leerlas se entiende que constituyen algo así como un fragmento separado de un conjunto más grande (véanse la primera frase: «Pero esta exclusión deja lugar», y la última: «De todos modos, que el pescador sea por sí solo»).

(30) La copia mecanografiada que se conserva en el Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC, Caen) no incluye las correcciones de Foucault.

(31) Está incluido en las cajas LXXXV y LXXXVI.

(32) Hay además unas pocas correcciones en el tercer capítulo, pero no todas son de la mano de Foucault. Cuando este, que no tenía necesariamente a la vista su propio manuscrito, hace correcciones a la copia mecanografiada, pero sobre la base de un error de transcripción, retomamos la mayor parte de las veces la versión inicial.

(33) Con excepción de los corchetes que figuran dentro de las citas y que remiten a una intervención del propio Foucault para aclarar el sentido de la cita, o bien, de forma más clásica, con tres puntos: […], para indicar la elisión voluntaria de un pasaje.

(34) Sin embargo, cuando la llamada corresponde a proposiciones demasiado generales para que pueda determinarse el contenido de la nota, hemos indicado simplemente: [Nota vacía.].

(35) Con todo, no hemos incluido la traducción cuando el texto de Foucault da indicaciones suficientes para la comprensión de la frase.

(36) En el caso de los títulos nos hemos inclinado por la sobriedad descriptiva, con excepción, tal vez, de la sección «La libidinización del sexo»; pero el propio Foucault habla en el cuerpo del texto de «libidinización del acto sexual». En el caso de las subdivisiones, hemos conservado el corte presente en el

manuscrito. Los títulos «El bautismo laborioso» y «El arte de las artes» son de Foucault, y figuran en un proyecto de plan (caja XC, segundo folio de la carpeta 1).

(37) Están principalmente reunidas en las cajas XXI, XXII y XXIV. En cada ocasión, y para la totalidad de los Padres cristianos, se comprueba que se ha tenido en cuenta una literatura crítica importante, pero también se ha retornado sistemáticamente a los textos originales (la mayoría de las veces en la colección «Sources Chrétiennes» de las Éditions du Cerf o bien directamente en la *Patrología*, griega o latina, de J.-P. Migne).

(38) Véanse sus notables ediciones de *El gobierno de los vivos, La voluntad de saber,* «*"Omnes et singulatim":* hacia una crítica de la razón política» y «El combate de la castidad».

(39) Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme,* Lyon, ENS, 2011.

(40) Véase *supra,* n. 37.

(41) Sobre cada Padre o cada práctica precisa (bautismo, penitencia, etc.), se encuentran en esas cajas listas bibliográficas muy importantes.

(42) Están conservados en la caja LXXXV. De hecho, esta y la caja LXXXVI contienen el manuscrito que sirvió de base para la composición de la copia mecanografiada por Gallimard, pero no siguen el mismo orden: en la caja LXXXV encontramos las secciones 2, 3 y 4 del primer capítulo, así como la totalidad del tercer capítulo. En la caja LXXXVI están la sección 1 del primer capítulo y la totalidad del segundo. También hay, en la primera carpeta, una introducción y un plan de introducción, pero que corresponden manifiestamente al proyecto de «La carne y el cuerpo». No es imposible que Foucault hubiera contemplado durante un tiempo la posibilidad de retomar los materiales trabajados para este último proyecto a fin de dar una continuación a *Las confesiones de la carne.* En efecto, en el texto leemos la siguiente frase: «Dejo para un último capítulo la concepción de San Agustín. A la vez porque constituye el marco teórico más riguroso que permite dar lugar simultáneamente a una ascesis de la castidad y a una moral del matrimonio, y porque, como sirvió de referencia constante a la ética sexual del cristianismo occidental, será el punto de partida del estudio siguiente» (véase *infra,* «El deber de los esposos», en cap. III).

(43) El *incipit* de *Las confesiones de la carne* acaso parezca un tanto abrupto («Fueron los filósofos y directores no cristianos quienes formularon el régimen de los *aphrodisia,* definido en función del matrimonio, la procreación, la descalificación del placer y un vínculo de afición respetuosa e intensa entre los esposos»), pero no tenemos la certeza de que Foucault haya pensado hacerlo preceder por una introducción. De hecho, *La inquietud de sí* comenzaba de manera igualmente brusca: «Empezaré por el análisis de un texto bastante singular» (en Michel Foucault, *Œuvres*, *op. cit.*, vol. 2, p. 971). La larga «introducción» a *El uso de los placeres* parece, a decir verdad, valer para el conjunto de los «tres volúmenes, que forman un todo» (separata de 1984).

CAPÍTULO I

[LA FORMACIÓN DE UNA NUEVA EXPERIENCIA]

1. CREACIÓN, PROCREACIÓN

Fueron los filósofos y directores no cristianos quienes formularon el régimen de los *aphrodisia*, definido en función del matrimonio, la procreación, la descalificación del placer y un vínculo de afición respetuosa e intensa entre los esposos. Fue una sociedad «pagana» la que encontró en él la posibilidad de reconocer una regla de conducta aceptable para todos, lo cual no quiere decir, ni mucho menos, efectivamente seguida por todos.

Encontramos ese mismo régimen, sin modificaciones esenciales, en la doctrina de los Padres del siglo II d.C. Estos, según la mayoría de los historiadores, no habrían descubierto sus principios en los ámbitos cristianos primitivos ni en los textos apostólicos, con excepción de las cartas fuertemente helenizantes de San Pablo. En cierto modo, esos principios habrían emigrado al pensamiento y la práctica cristianos desde los ambientes paganos, cuya hostilidad era preciso desarmar mostrando formas de conducta ya reconocidas por ellos y a las que otorgaban alto valor. Es un hecho que apologetas como Justino o Atenágoras, ante los emperadores a quienes se dirigen, destacan que –en lo tocante al matrimonio, la procreación y los *aphrodisia*– los cristianos ponen en práctica los mismos principios que los filósofos. Y para marcar con claridad esa identidad, utilizan, casi sin cambio alguno, esos preceptos aforísticos cuyas palabras y formulaciones denotan con facilidad su origen. «Por nuestra parte», dice Justino, «si nos casamos, es para criar a nuestros hijos; si renunciamos al matrimonio, mantenemos una continencia perfecta[(1)]». Al hablar con Marco Aurelio, Atenágoras apela a referencias más bien estoicas, esto es, dominio del deseo(*): «La procreación es para nosotros la medida del deseo»(2); rechazo de cualquier posible segundo matrimonio: «Quien repudia a su mujer para casarse con otra es un adúltero», «Todas segundas nupcias son un adulterio honorable»(3); desconfianza hacia el placer: «Despreciamos las cosas de esta vida y hasta los placeres del alma»(4). Atenágoras no se vale de esos temas para indicar rasgos distintivos del cristianismo en oposición al paganismo. Antes bien, se trata de mostrar que los cristianos escapan a los reproches de inmoralidad que se les hacen, y que su vida es la realización misma de un ideal de moralidad que, por su lado, la sabiduría de los paganos ha reconocido(5). A lo sumo, Atenágoras resalta el hecho de que la creencia de los cristianos en la vida eterna y el deseo de unirse a Dios constituyen para ellos un motivo profundo y sólido para seguir

realmente esos preceptos, y más aún: para mantener la pureza de sus intenciones y expulsar hasta los pensamientos de las acciones que condenan(6).

A finales del siglo II, sobre el régimen de los *aphrodisia,* la obra de Clemente de Alejandría incluye un testimonio de una amplitud muy distinta a la que podía concebir por entonces un pensamiento cristiano. Clemente menciona el problema del matrimonio, de las relaciones sexuales, de la procreación y de la continencia en varios textos. Los principales son: *El Pedagogo* –en el capítulo X del libro II y también, pero de manera más tangencial, el capítulo VI y el VII del mismo libro y [el capítulo VIII] del libro III–, y los *Stromata,* el capítulo XXXII del segundo y todo el tercero. Analizaré aquí, ante todo, el primero de esos textos, y, cuando sea necesario, lo aclararé mediante los restantes. Hay una razón para ello: el gran texto del tercer *Stromata* está esencialmente consagrado a una polémica acerca de diferentes temas gnósticos. Esa polémica se despliega en dos frentes: por un lado, Clemente quería refutar a quienes, debido a que descalificaban la materia, la identificaban con el mal y tenían la certeza de la salvación para los elegidos, eran indiferentes a la obediencia a las leyes de este mundo, cuando no hacían obligatoria y ritual su violación; por otro, procuraba diferenciarse también de las numerosas tendencias encratistas que, proclamándose de manera más o menos fundada adeptas de Valentín o Basílides, querían prohibir el matrimonio y las relaciones sexuales, ya fuera a todos los fieles o, al menos, a quienes pretendían llevar una vida verdaderamente sana. Sin duda alguna, esos textos son cruciales para comprender, a través de la cuestión del matrimonio y la templanza, la teología de Clemente, su concepción de la materia, el mal y el pecado. *El Pedagogo,* por su parte, tiene un propósito muy diferente: se dirige a los cristianos luego de su conversión y su bautismo, y no, como se ha dicho a veces, a paganos en camino a la Iglesia. Y les propone una regla de vida precisa, concreta y cotidiana(7). Se trata por lo tanto de un texto que tiene objetivos comparables a los consejos de conducta que podían dar los filósofos helenísticos, y en esas condiciones la comparación puede resultar válida.

Es indudable que esos preceptos no agotan las obligaciones del cristiano y no lo llevan hasta el final del camino. Así como, antes de *El Pedagogo,* el *Protréptico* tenía la función de exhortar al alma a escoger el buen camino, después de *El Pedagogo* el maestro deberá además iniciar al discípulo en las verdades más elevadas. Así, en *El Pedagogo* tenemos un libro de ejercitación que señala la vía recta: es la guía de ascenso hacia Dios que, a continuación, otra enseñanza deberá prolongar hasta el final. Pero el carácter intermediario de ese

arte de vivir cristianamente no autoriza a relativizarlo: si dista de decirlo todo, lo que dice nunca caduca. La vida más perfecta, que otro maestro enseñará, descubrirá otras verdades, pero no obedecerá a otras leyes morales. Para decirlo con toda precisión: los preceptos proporcionados por *El Pedagogo* acerca del matrimonio, las relaciones sexuales, el placer, no constituyen una etapa intermedia propia de una vida corriente, y a la que sigue otra etapa más ardua o más dura, propia de la existencia del verdadero gnóstico. Este, que en efecto ve lo que el simple «alumno» no sabría percibir, no tiene otras reglas que aplicar en esas materias de la vida cotidiana.

Eso es, efectivamente, lo que puede verse en los *Stromata*, donde Clemente, con referencia al matrimonio, jamás sugiere para el «verdadero gnóstico» otros preceptos que los de *El Pedagogo*. Si se niega por completo a condenar el matrimonio, a ver en él, como algunos, una *porneia*, una fornicación, sin siquiera consentir a reconocerlo como un difícil obstáculo para una vida auténticamente religiosa, tampoco lo erige en una obligación: deja abiertos los dos caminos, reconoce que cada uno de ellos tiene sus deberes y sus obligaciones(8) y, en el transcurso de la reflexión o la discusión, puede suceder que destaque el mayor mérito de quienes afrontan la responsabilidad de tener mujer e hijos o bien que muestre el valor de una vida sin relación sexual(9). Así, lo que puede leerse en *El Pedagogo* sobre la vida de un hombre con su mujer no define solo una condición provisoria: son preceptos comunes que valen en general para todos los que están casados, sea cual fuere su nivel de avance hacia la gnosis de Dios. Por lo demás, lo que *El Pedagogo* explica en cuanto a la naturaleza de su propia enseñanza va en el mismo sentido. El «Pedagogo» no es un maestro pasajero e imperfecto:

> Se asemeja a Dios, su Padre, […] carece de pecado, de reproche, de pasiones en su alma, Dios sin mácula bajo la apariencia de un hombre, servidor de la voluntad del Padre, *Logos* Dios, aquel que está en el Padre, aquel que está sentado a la diestra del Padre, Dios también por su aspecto(10).

El Pedagogo es pues el propio Cristo, y lo que enseña –o, para ser más exactos, lo que enseña en él y es enseñado por él– es el *Logos*. Como Verbo, enseña la ley de Dios, y los mandamientos que formula son la razón universal y viviente. Las partes segunda y tercera de *El Pedagogo* se ocupan de ese arte de comportarse cristianamente; pero, en las últimas líneas del capítulo XIII de la primera parte, Clemente expone el sentido que atribuye a las lecciones que van a venir:

> El deber, por consiguiente, es tener en esta vida una voluntad unida a Dios y a Cristo, recta acción para la vida eterna. La vida de los cristianos, que estamos aprendiendo de nuestro Pedagogo, es un

> conjunto de acciones conformes al *Logos*, la puesta en práctica sin desfallecimientos de las enseñanzas del *Logos*, eso que nosotros, justamente, hemos llamado «fe». Ese conjunto está constituido por los preceptos del Señor, que, al ser máximas divinas, nos han sido prescritos como mandamientos espirituales, útiles a la vez para nosotros y para nuestros prójimos.

Y entre las cosas necesarias, Clemente distingue las que incumben a la vida de aquí abajo –que encontraremos en los siguientes libros de *El Pedagogo*– y las que incumben a la vida de lo alto, que podremos descifrar en las Escrituras. ¿Una enseñanza esotérica, luego de las lecciones impartidas a todos? Tal vez(11). Pero no por ello deja de ser cierto que en esas leyes de la existencia cotidiana hay que ver una enseñanza del *Logos* mismo: en la conducta que se somete a él hay que reconocer la *recta acción* que conduce a la *vida eterna*, y, en esas rectas acciones conformes al *Logos*, una *voluntad unida a Dios* y a Cristo.

Estas palabras que Clemente utiliza en el momento de presentar sus reglas de vida son muy significativas. Indican con claridad el doble registro al que habrá que referirlas: según el vocabulario estoico, dichas reglas definen, en efecto, las conductas convenientes *(kathekonta)*, pero también las acciones racionalmente fundadas en las cuales el hombre que las cumple se une a la razón universal *(katorthomata);* y según la temática cristiana, definen no solo los preceptos negativos que permiten ser recibido en la comunidad, sino la forma de existencia que lleva a la vida eterna y constituye la fe(12). En suma, Clemente propone en la enseñanza de *El Pedagogo* un corpus prescriptivo en el cual el nivel de las cosas «convenientes» no es más que la cara visible de la vida virtuosa, que a su vez es el camino hacia la salvación. La omnipresencia del *Logos*, que ordena las acciones convenientes, manifiesta la recta razón y salva a las almas al unirlas a Dios, asegura la solidaridad de esos tres niveles(13). Los libros «prácticos» de *El Pedagogo* –que se inician inmediatamente después de ese pasaje– están llenos de pequeñas precauciones cuya índole de lisa y llana conveniencia puede llegar a sorprender. Pero hay que resituarlas en la intención global, y el detalle de los *kathekonta*, donde las recomendaciones de Clemente parecen extraviarse con frecuencia, debe descifrarse sobre la base de un *Logos* que es a la vez principio de la acción recta y movimiento de la salvación, razón del mundo real y palabra de Dios que convoca a la eternidad.

La lectura de *El Pedagogo*, II, X, exige pues unas cuantas observaciones previas.

1. Suelen señalarse en ese texto, en particular, citas explícitas o implícitas de moralistas paganos, y sobre todo estoicos. Musonio Rufo es sin duda uno de los

que se encuentra con mayor frecuencia, aunque jamás se lo nombre. Y es un hecho que al menos cuatro o cinco veces, y en relación con puntos esenciales, Clemente transcribe casi palabra por palabra frases del estoico romano. Así, sobre el principio de que la unión legítima debe desear la procreación(14); sobre el principio de que la búsqueda exclusiva del placer, aun dentro del matrimonio, es contraria a la razón(15); sobre el principio de que uno debe ahorrar a su mujer cualquier forma indecente de relaciones(16), y sobre el principio de que, si un acto nos avergüenza, es porque tenemos conciencia de que es una falta(17). Pero de ello no cabe concluir que Clemente no hace sino interpolar en ese capítulo una enseñanza tomada de una escuela filosófica sin preocuparse demasiado por darle una significación cristiana. En primer lugar, hay que señalar que las referencias a los filósofos paganos son aquí, como en tantos otros textos de Clemente, extremadamente numerosas: pueden identificarse préstamos de Antípatro, de Hierocles y, sin duda, también de las sentencias de Sexto; Aristóteles, a quien tampoco se cita, es utilizado con frecuencia, como lo son además naturalistas y médicos. Para terminar –y tampoco esto resulta excepcional en Clemente–, Platón es uno de los pocos a quienes se menciona por su nombre, y el único citado profusamente(18). Pero también hay que señalar que ninguno de los grandes temas prescriptivos mencionados por Clemente se presenta sin el acompañamiento de citas escriturarias: Moisés, el Levítico, Ezequiel, Isaías, Sirácida [Eclesiástico]. Más que un préstamo masivo y poco elaborado del estoicismo tardío, en ese capítulo hay que ver un intento de integrar los preceptos efectivamente instalados entre los moralistas de la época a una triple referencia: la de los naturalistas y médicos, que muestra de qué modo la naturaleza los funda y manifiesta su racionalidad, con lo cual da testimonio de la presencia del *Logos* como principio de organización del mundo; la de los filósofos y sobre todo de Platón, el filósofo por excelencia, que muestra de qué modo puede la razón humana reconocerlos y justificarlos –testimonio, entonces, de que el *Logos* habita el alma de todos los hombres–, y por último, la de la Escritura, que muestra que Dios dio explícitamente a los hombres esos mandamientos –esos *entolai*–, testimonio, así, de que quienes lo obedezcan se unirán a él por voluntad propia: sea bajo la forma de la ley mosaica, sea bajo la forma de las palabras crísticas(19).

Cada uno de los grandes preceptos, formulados en ese capítulo X del segundo libro, está por lo tanto sometido a un principio de «triple determinación»: por la naturaleza, por la razón filosófica, por la palabra de Dios. Es cierto que el contenido de la enseñanza, la codificación, en lo que permite, prohíbe o

recomienda, se ajusta por completo, con excepción de algunos detalles, a lo que se enseñaba durante los siglos anteriores en las escuelas filosóficas, y especialmente en las estoicas. Pero todo el esfuerzo de Clemente radica en insertar esos aforismos conocidos y corrientes en un tejido complejo de citas, referencias o ejemplos que los muestran como prescripciones del *Logos,* ya se enuncie este en la naturaleza, la razón humana o la palabra de Dios.

2. Así, los libros segundo y tercero de *El Pedagogo* son una regla de vida. Bajo el desorden aparente de los capítulos –después de la bebida, el tema es el lujo del mobiliario; entre los preceptos para la vida común y el buen uso del sueño se habla de los perfumes y las coronas y, luego, del calzado (que en el caso de las mujeres debe consistir en simples sandalias blancas), más adelante de los diamantes, por los cuales no hay que dejarse fascinar, etc.–, puede reconocerse el bosquejo de un «régimen». En la literatura médico-moral de la época, esos bosquejos se organizaban de acuerdo con distintos modelos. Ya sea bajo la forma de una *agenda,* siguiendo casi hora por hora el desenvolvimiento de la jornada: así, el régimen de Diocles, que toma al hombre desde los primeros gestos que deben hacerse en el momento del despertar y lo conduce hasta el momento de dormir, indica a continuación las modificaciones necesarias según las estaciones y finalmente da consejos sobre las relaciones sexuales(20). Ya sea, también, con referencia a la enumeración de Hipócrates, que para algunos constituye un esquema canónico: ejercicios, luego alimentos, luego bebida, luego sueño y, para terminar, relaciones sexuales(21).

Quatember(22) ha sugerido que Clemente, en su regla de vida cotidiana, sigue el ciclo de las actividades de la jornada, pero que lo hace a partir de la comida del anochecer y, por lo tanto, de los consejos concernientes al alimento, la bebida, las conversaciones, los modales de la mesa; luego pasa a la noche, el dormir y los preceptos que se vinculan con las relaciones sexuales. Los consejos acerca de la vestimenta y la coquetería se relacionarían con el aseo matinal, y la mayoría de los capítulos del libro III estarían consagrados a la vida diurna, los criados, los baños, la gimnasia, etc.

En lo que respecta al capítulo X, acerca de las relaciones conyugales, Quatember propone asimismo –pese al desorden aparente del texto que más de un comentarista ha señalado– un plan simple y lógico. Después de fijar el objetivo del matrimonio –la procreación–, Clemente condenaría las relaciones contra natura; luego, al pasar a las relaciones dentro del matrimonio, consideraría uno tras otro el embarazo, las relaciones estériles y el aborto, antes

de postular los principios de la mesura y la conveniencia que deben mantenerse en las relaciones matrimoniales. En efecto, a través de muchos rodeos y entrecruzamientos, en ese capítulo encontramos, de manera aproximada, esta sucesión de temas. Sin embargo, es posible reconocer al mismo tiempo otro encadenamiento, que no excluye en modo alguno el primer esquema.

El tipo de citas explícitas o implícitas a las que Clemente da alternativamente preponderancia puede servir de hilo conductor. Esto no significa que, a lo largo del texto, no tome la precaución de entrelazar, conforme al principio de la triple determinación, la autoridad de la Escritura, el testimonio de los filósofos y lo que dicen los médicos o naturalistas. Pero, de manera notoria, el acento se desplaza a lo largo del texto y la coloración de las referencias cambia. Se invocan en primer lugar las lecciones de la agricultura y la historia natural (la regla de la siembra, las «metamorfosis» de la hiena, las malas costumbres de la liebre) para explicar la ley mosaica(23). Luego los préstamos provienen sobre todo de la literatura médica y filosófica acerca del cuerpo humano, sus movimientos naturales, la necesidad de mantener el control de los deseos y evitar los excesos que agotan el cuerpo y perturban el alma(24). Por último, en las páginas finales del capítulo pasan a predominar (no sin uno o dos regresos explícitos a Platón e implícitos a Musonio) las citas de la Escritura, que nunca han estado ausentes del texto, como contrapunto a las otras referencias.

Digamos que en ese texto complejo hay, superpuestas, una composición «temática» (que va de la condena de las relaciones contra natura a las recomendaciones de reserva en el uso del matrimonio) y una composición «referencial», que da otra dimensión a esas prescripciones de «régimen». Este desplazamiento de las referencias permite escuchar una tras otra las diferentes voces por medio de las cuales habla el *Logos:* la de las figuras de la naturaleza, la de la razón que debe presidir el compuesto humano, la de Dios que habla directamente a los hombres para salvarlos (se da por entendido que las dos primeras son también el *Logos* de Dios, pero bajo otra forma). Esta sucesión permite así fundar las mismas prescripciones y las mismas prohibiciones (que se repiten varias veces en el texto) en tres niveles distintos: el del orden del mundo, tal como lo ha establecido el Creador, y del que algunos animales «contra natura» dan un testimonio invertido; el de la mesura humana, tal como la enseñan la sabiduría del propio cuerpo y los principios de una razón que quiere seguir siendo dueña de sí misma(25); y el de una pureza que permite acceder, más allá de esta vida, a la existencia incorruptible. Tal vez haya que reconocer aquí, aunque de una manera disimulada, la tripartición, importante en la

antropología de Clemente, entre lo animal, lo psíquico y lo neumático. Aunque no sea este el esquema subyacente, el capítulo obedece manifiestamente a un movimiento ascendente que va de los ejemplos puestos en la naturaleza en carácter de lección a los llamados que asignan a los cristianos el fin de una existencia «semejante» a Dios. Y todo a lo largo de este camino se determina la economía de las relaciones sexuales.

3. La cuestión primordial que planteaban los tratados de conducta o las diatribas de los filósofos paganos se refería a la oportunidad del matrimonio: *Ei gameteon [¿Hay que casarse?]*. El capítulo X se ocupa de esa cuestión por preterición: desde las primeras líneas, indica que hablará a las personas casadas; después, pasada una exposición sobre las relaciones sexuales durante el embarazo y las enfermedades que su exceso puede ocasionar, vuelve a elidir la cuestión, ya que –dice el texto– el tema se discute en el tratado *Sobre la continencia*. ¿Se trata de una obra autónoma o bien de textos que figuran en los *Stromata*? Cabe suponer que dos partes de esta última obra constituyen ese tratado o, al menos, reproducen su contenido: el libro III en su totalidad, que según vimos es una extensa discusión en torno del encratismo, común a varias tendencias gnósticas, o de ciertas formas «licenciosas» de la moral dualista; y, de manera más verosímil, el capítulo XXIII y último del segundo *Stromata*, que es una introducción al libro III y se presenta como una respuesta a la pregunta tradicional de los debates de la filosofía práctica: ¿hay que casarse?(26). Y *El Pedagogo* remite precisamente al análisis de esa pregunta.

La respuesta que ofrece el pasaje final del segundo *Stromata* no resulta original respecto de la moral filosófica de la época. Si procura diferenciarse de algo, no es de los principios generales de los filósofos sino antes bien de su conducta, cuyo relajamiento no es corregido por la teoría. Tanto en ese texto de los *Stromata* como en el de *El Pedagogo*, Clemente asigna al matrimonio, como fin, la procreación de los hijos(27) (*). A partir de esa adecuación entre el valor del matrimonio y la finalidad procreadora, puede definir las grandes reglas éticas que deben presidir las relaciones de los esposos: el lazo entre ellos no debe ser del orden del placer y la voluptuosidad, sino del *Logos*(28); el hombre no debe tratar a su mujer como a una amante(29), no debe dispersar el semen a los vientos(30), y debe mantener los principios de la sobriedad; reglas que incluso los animales respetan(31). Ese lazo no debe romperse, y si se rompe, hay que renunciar a un nuevo matrimonio mientras el cónyuge esté vivo(32). Por último, el adulterio está prohibido y debe castigarse(33).

La mayoría de estas cuestiones –y sobre todo las concernientes a las relaciones entre esposos– aparecen en *El Pedagogo*, pero tratadas con mucha mayor amplitud. La continuidad y la homogeneidad entre los dos textos son manifiestas, con la salvedad de que los *Stromata* hablan del matrimonio mismo y de su valor en función de la procreación, en tanto que *El Pedagogo* habla de esta última como principio de discriminación de las relaciones sexuales. En un caso se trata de la procreación como finalidad del matrimonio; en el otro se tratará especialmente de esa misma procreación en la economía de las relaciones y los actos sexuales. El interés primordial y la novedad del capítulo –al menos en la literatura cristiana, si no en toda la literatura moral de la Antigüedad– consisten en el entrelazamiento de dos tipos de cuestiones, dos debates tradicionales: el concerniente a la justa economía de los placeres (el tema de los *aphrodisia*) y el del matrimonio, del valor y la manera de comportarse en él, habida cuenta de que tiene su justificación en la procreación y, a raíz de ello, es posible definir en qué aspecto puede ser un bien (tesis desarrollada en el segundo *Stromata* y recordada en *El Pedagogo*). Si bien no es la primera vez que se procura determinar qué tipo de conducta sexual deben tener los esposos, sí es, al parecer, la primera vez que se desarrolla un régimen completo de los actos sexuales, establecido no tanto en función de la sabiduría y la salud individual sino, en especial, desde el punto de vista de las reglas intrínsecas al matrimonio. Había un régimen del sexo y una moral del matrimonio que, desde luego, se superponían. Pero aquí, en este texto de Clemente, tenemos una recuperación de los dos puntos de vista. Lo que pasa entre los esposos, cosa que los moralistas trataban, si no por preterición, al menos brevemente y desde hacía bastante tiempo –se contentaban con indicar reglas de decencia y prudencia–, está convirtiéndose en objeto de preocupación, intervención y análisis.

Con el título un poco enigmático de «Lo que es preciso distinguir acerca de la procreación», el capítulo X del segundo libro de *El Pedagogo* encara una cuestión relativamente precisa. Es la que aparece formulada desde la primera línea del texto, y reaparece en la última: la cuestión del momento, de la ocasión, de la oportunidad –*kairos*– de la relación sexual entre personas casadas(34). En la medida en que se trata de una regla de los días y las noches, el término *kairos* tiene sin duda el sentido estricto de «momento oportuno». Pero ese sentido dista de ser el único. En el vocabulario filosófico, y sobre todo estoico, *kairos* se refiere al conjunto de las condiciones que pueden hacer que una acción, además de permitida, tenga efectivamente un valor positivo. El *kairos* no caracteriza una oportunidad de prudencia, que evita los riesgos y peligros capaces de volver

mala una acción indiferente, sino que define los criterios que deberá cumplir una acción concreta para ser buena. En tanto la ley separa lo permitido de lo prohibido entre todas las acciones positivas, el *kairos* determina el valor positivo de una acción real.

La cuestión que se tratará, entonces, en ese capítulo de *El Pedagogo* es la de fijar las condiciones que dan valor positivo a las relaciones sexuales entre personas casadas. El hecho de que sea *esta* cuestión la que se trate en un libro de conducta como ese reviste importancia. Primero, porque, según un proceso que se ha podido constatar en los autores paganos de las épocas previas, vemos en él que la cuestión de las relaciones sexuales, de los *aphrodisia,* está ahora fuertemente subordinada a la cuestión del matrimonio, hasta perder incluso su independencia en grado tal que el término *aphrodisia* no aparece en el texto de Clemente. Es la procreación o, mejor, la conjunción procreadora lo que constituye el tema general que va a abarcar todo el capítulo. Y luego, porque este es sin duda el primer texto en el que las relaciones conyugales se abordan por sí mismas, en detalle, y como un elemento específico e importante de la conducta. Reiterémoslo: los filósofos ya habían formulado la mayor parte de los preceptos que Clemente va a enunciar, pero los situaban en el marco de una ética global de las relaciones entre esposos, una regulación de la manera de vivir juntos cuando se está casado. Los *Conjugalia praecepta* de Plutarco brindan consejos para el buen funcionamiento general de la comunidad que constituye la pareja; aquellos referidos a las relaciones sexuales no son sino un elemento de esa vida que no debe dejar de ser filosóficamente valiosa a causa del matrimonio. *El Pedagogo* habla poco de la pareja, pero las relaciones sexuales entre los cónyuges son en él un objeto importante y relativamente autónomo. Puede decirse que estamos ante el primer ejemplo de un género o, mejor, de una práctica que tendrá una importancia considerable en la historia de las sociedades occidentales: el examen y el análisis de las relaciones sexuales entre esposos.

Por último, la cuestión del *kairos* de las relaciones conyugales permite ver la manera en que Clemente de Alejandría incorpora un código que en efecto ha recibido de las filosofías helenísticas (y también, a no dudar, de todo un movimiento social) a una concepción religiosa de la naturaleza, el *Logos* y la salvación. Solución muy diferente, según veremos, a la que propone San Agustín (y que va a ser la que las instituciones y la doctrina de la Iglesia occidental harán suya). Nos equivocaríamos si viéramos en esa reflexión de Clemente sobre el *kairos* el mero injerto, más o menos diestro, de elementos tomados de la moral corriente, a los que se da tan solo un carácter un poco más exigente o austero. El

kairos de la relación sexual se define por su vínculo con el *Logos.* No olvidemos que, para Clemente, el *Logos* se llama «Salvador» porque ha inventado, para beneficio de los hombres, «los remedios que les dan un justo sentido moral y los conducen a la salvación», cuando aprovechan la buena «ocasión»(35).

* * *

Clemente parte de la proposición de que el fin de las relaciones sexuales es la procreación. Tesis completamente corriente. La encontramos en los médicos(36). La encontramos en los filósofos, sea bajo la forma de un vínculo entre tres términos –no debe haber relaciones sexuales fuera del matrimonio ni matrimonio que no encuentre su fin en la descendencia(37)–, sea bajo la forma de una condena directa de cualquier relación sexual que no tenga por objeto la procreación(38).

Sobre esto, por lo tanto, no hay en Clemente de Alejandría nada de particular. Como tampoco es particularmente suya la distinción –en las relaciones de finalidad en general– de la «meta» o el «objetivo» *(skopos)* y el «fin» *(telos).* En cambio, parece que la aplicación de esta diferencia al ámbito de las relaciones sexuales, si bien corresponde al «espíritu» de los estoicos y a la lógica de sus análisis, fue muy infrecuente, y esto es lo mínimo que puede decirse. De hecho, el uso de esta distinción en el texto mismo de Clemente lleva a un resultado que, a primera vista, acaso parezca no tener una significación muy fecunda. El «objetivo» sería la *paidopoiia,* la producción de hijos, la progenitura en sentido estricto. El «fin», en cambio, sería la *euteknia,* que a veces se traduce como «hijos hermosos» o «familia numerosa». En realidad, hay que dar a la palabra un sentido más amplio: se refiere al hecho de encontrar en nuestra descendencia, nuestra vida y nuestra dichosa fortuna, una plenitud, una satisfacción(39). El objetivo *(skopos)* de la relación sexual estaría pues en la existencia de la progenitura, y el fin *(telos),* en la relación positiva con esta, en la realización que ella conlleva. Dos consideraciones que Clemente agrega a continuación y que constituyen la introducción del capítulo permitirán quizá esclarecer el valor de esa distinción.

Para empezar, Clemente compara el acto sexual con la siembra. Metáfora tradicional. La encontramos en Atenágoras y los apologetas; al parecer, era habitual en las diatribas filosóficas, en las que servía para ilustrar la regla según la cual la semilla debe ponerse en el surco donde puede ser fecunda. Pero Clemente la utiliza por añadidura para marcar mejor la diferencia entre lo que

debe ser la «meta» de las relaciones sexuales y lo que debe ser su «fin». La meta del agricultor cuando hace la siembra es procurarse alimentos, pero su finalidad, «Tener una cosecha», dice simplemente el texto de Clemente, esto es, sin duda, llevar los granos hasta el punto de la plenitud natural que produce una abundancia de frutos. Esta comparación con la siembra es bastante elíptica, pero puede suponerse que autoriza a caracterizar como «meta» la procreación de niños que, según mostraron tantas veces los filósofos, era útil para los padres, ya fuera para asegurar su estatus, ya para garantizarles un sostén en la vejez; y a caracterizar en cambio como «fines» algo mucho más general y menos utilitario: la plenitud que constituye para un ser humano el hecho de tener descendencia(40). Y como ese es el fin que Clemente quiere poner de relieve en este capítulo al analizar el *kairos* de las relaciones sexuales, se entiende que deje de lado las utilidades personales y los beneficios sociales que puede procurar el hecho de tener hijos(41).

Que ese fin no utilitario es aquí, en efecto, el tema de Clemente, lo muestra la consideración con que prosigue inmediatamente después de la metáfora del sembrador. Este solo planta «a causa de sí mismo»; el hombre, por su parte, debe plantar «a causa de Dios». Con ello, Clemente no pretende designar el fin que orienta la acción sino, antes bien, el principio que la atraviesa y la sostiene en su transcurso(42). El acto de [pro]creación debe realizarse «a causa» de Dios, ya que es Dios quien la prescribe al decir «multiplicaos», pero también porque, al procrear, el hombre es «imagen de Dios» y «colabora», por su parte, «en el nacimiento del hombre»(43).

Esta proposición es importante para todo el análisis de Clemente, porque establece en la procreación humana una relación con Dios a la vez cercana y compleja. El hecho de que al procrear el hombre sea «la imagen de Dios» no debe interpretarse a partir de una semejanza inmediata entre la creación de Adán y la procreación en sus descendientes. Sin duda, como Clemente explica en otro sitio(44), Dios, que se había conformado con dar una orden para que los animales aparecieran sobre la tierra, amasó con sus manos al primer hombre, marcando con ello una diferencia esencial y una mayor proximidad entre Él y ese ser creado a su imagen. Pero para Clemente esto no quiere decir que la Creación haya transmitido al hombre algo de la esencia de la naturaleza o la potestad de Dios: en nosotros no hay nada que «coincida» con Él(45). Y sin embargo puede hablarse de una «semejanza» con Dios, la que se menciona en el relato del Génesis: esa semejanza era la del hombre antes de la caída, y puede, debe volver a ser la suya. No se da en el cuerpo sino en el espíritu y el

razonamiento(46); la realiza la obediencia a la ley:

> La ley dice: […] «Marchad detrás del Señor. […]». La ley dice, en efecto, que la asimilación es un andar detrás, y este produce, en la medida de lo posible, la semejanza(47).

En consecuencia, si la procreación es «a semejanza» de la Creación, no lo es en sí misma y como proceso natural, sino en cuanto se haya realizado como es debido y haya «seguido» la ley. Y si la ley prescribe la conformidad con la naturaleza, es porque esta obedece a Dios(48).

En ese camino hacia la semejanza, encuentra entonces su posibilidad una «sinergia» entre el hombre y Dios. Este último, en efecto, ha creado a aquel porque era «digno de su elección» y, por consiguiente, digno de ser amado por Él. Si la creación del hombre tiene que tener un motivo, este consiste en que, sin él, «el Demiurgo no habría podido revelarse bueno»(49). Por lo tanto, la creación del hombre es manifestación de la bondad de Dios, en la misma medida que lo es de su presencia. El hombre, como contrapartida, brinda, al ser digno de amor, la posibilidad de mostrar bondad. Al procrear, el hombre hace mucho más y muy otra cosa que «imitar», conforme a una analogía natural, las capacidades del acto demiúrgico. Participa, como hombre que es, en la potestad y la «filantropía» de Dios: procrea, con Él, hombres que son dignos de ser amados con un amor cuya manifestación ha sido la «causa» de la Creación y, luego, de la Encarnación. La «sinergia» del hombre con Dios en el acto procreador(50) no consiste únicamente en un respaldo de Dios a la generación humana; se trata de cumplir lo que decía una fórmula anterior de Clemente: «Dios recibe del hombre lo que Él ha creado, el hombre»(51).

Por tanto, el capítulo X del segundo libro de *El Pedagogo* pone el análisis «de las distinciones que es preciso hacer acerca de la procreación» bajo el signo de las relaciones complejas y fundamentales entre el Creador y las criaturas. El contenido de los preceptos, muy «cotidianos», que Clemente presentará a partir de ahí bien puede considerarse idéntico, con excepción de unos pocos detalles, a la enseñanza de los filósofos paganos. Sin embargo, no se trata de una suerte de abandono de la reglamentación de las relaciones sexuales en manos de una sabiduría estoica o platónica, aceptada y autentificada por un consenso lo bastante amplio. En Clemente, sin duda, confluyen la codificación y las reglas de conducta formuladas en otras circunstancias por la filosofía que le es contemporánea, pero repensadas e integradas a una concepción que tiene la precaución de recordar, en algunas frases, al comienzo de ese capítulo, y que en la procreación pone en juego las relaciones del hombre con su Creador, de Dios

con sus criaturas. Pero hay que prestar atención: esto no significa que Clemente otorgue en modo alguno un valor espiritual al acto sexual (ni siquiera dentro del marco de la institución matrimonial, ni cuando se proponga exclusivamente fines procreadores). Lo que a su juicio tiene un sentido para la relación entre el hombre y Dios no es el acto sexual en sí mismo, sino que, al consumarlo, se sigue la enseñanza, la «pedagogía» del *Logos* mismo. Es la observancia de los «mandamientos» que Dios ha prescrito por medio de la naturaleza, sus ejemplos, sus formas y sus disposiciones; por medio de la organización del cuerpo y las reglas de la razón humana; por medio de la enseñanza de los filósofos y las palabras de la Escritura. La obediencia a esas diferentes lecciones puede dar a la relación conyugal procreadora el valor de una «sinergia» con Dios.

Puede comprenderse mejor la distinción –aparentemente un poco arbitraria– que Clemente introduce entre el hecho de la progenitura, que debe ser la «meta» de las relaciones sexuales, y el valor de la descendencia, que debe ser su «fin». Esta última constituye en verdad una culminación –*teleiotes*– para el procreador, como decían los estoicos: el procreador culmina aquello para lo cual lo ha hecho la naturaleza, que, a lo largo del tiempo, lo liga a los otros hombres y al orden del mundo. Pero Clemente muestra que esa «hermosa descendencia», a la que el hombre ha dado origen con la ayuda de Dios, constituye para este último un objeto digno de amor y una oportunidad de manifestar su bondad. Subordinadas a la «meta» de la «producción de hijos» y luego, más allá, a una finalidad que coincide con la de la totalidad de la Creación, las relaciones sexuales deben someterse a una «razón», un *Logos* que, presente en la naturaleza entera y hasta en su organización material, es también la palabra de Dios. Puestas como principio de su análisis, la distinción y la articulación entre meta y finalidad permiten a Clemente inscribir sólidamente la regla de las relaciones sexuales en una gran «lección de la naturaleza»: «Debemos acudir a la escuela de la naturaleza y observar los sabios preceptos de su pedagogía para el momento oportuno de la unión»(52). Lección de la naturaleza que está en la enseñanza misma del *Logos*. «Lógica», podríamos decir, de una naturaleza que hay que entender en un sentido muy amplio y bajo sus diferentes aspectos: «lógica» de la naturaleza animal, «lógica» de la naturaleza humana y de la relación del alma racional con el cuerpo, «lógica» de la Creación y de la relación con el Creador. Estas son las tres lógicas que, una tras otra, despliega Clemente.

* * *

1. Los ejemplos que Clemente toma del libro de los animales son lecciones negativas(53). La hiena y la liebre enseñan lo que no hay que hacer. La mala reputación de la primera obedecía a una vieja creencia –se la encuentra en Herodoro de Heraclea(*)– según la cual cada miembro de esta especie tenía los dos sexos y alternativamente, un año tras otro, desempeñaba el papel del macho y de la hembra. En cuanto a la liebre, se pensaba que cada año adquiría un ano adicional para hacer el peor de los usos de esos orificios así multiplicados(54). Aristóteles había rechazado estas especulaciones y, desde entonces, pocos naturalistas les daban crédito. Con todo, eso no quiere decir que se hubiera dejado de pedir lecciones de moral a la historia natural de esos animales. En la época helenística y romana, en efecto, la historia natural estaba sometida a dos procesos en apariencia contradictorios: un filtrado del saber en función de reglas de observación más estrictas y la preocupación cada vez más pronunciada por descifrar una enseñanza en esa naturaleza a la cual, según los filósofos, el individuo humano tiene el deber de integrarse. Un mayor deseo de exactitud y la búsqueda de la ejemplaridad moral podían ir a la par. Así, el hermafroditismo alternado de la hiena y las perforaciones anuales de la liebre se convirtieron en leyendas, pero, a partir de las costumbres de esos animales, los naturalistas podían de todos modos leer lecciones de conducta. Como decía Eliano, la hiena «muestra», no por los discursos[, sino] por los hechos, «cuán despreciable era Tiresias»(55).

La manera en que Clemente refuta a su vez la leyenda, pero atesora la lección moral, es interesante en términos de su concepción de las relaciones de la naturaleza y la contra natura. La hiena –dice– no cambia de sexo de un año a otro, dado que una vez que la naturaleza fija lo que es un animal, no puede modificarlo. Es cierto, hay muchos animales cuyos rasgos, algunos al menos, se alteran con el paso del tiempo. Las estaciones cálidas y frías modifican la voz de los pájaros o el colorido de su plumaje(56), pero se trata del efecto de acciones físicas y exteriores, y la naturaleza del animal no se transforma. Ahora bien, ¿qué pasa con el sexo? Un individuo no puede cambiar de sexo ni tener dos, tampoco ser de un tercer sexo intermedio entre el masculino y el femenino: esas son quimeras imaginadas por los hombres, pero a las que la naturaleza se niega. En este caso, de manera implícita pero bastante clara, Clemente se refiere a una discusión «clásica» en la época. La posibilidad de las metamorfosis –el nacimiento de gusanos en los cadáveres, la generación de abejas en una osamenta de buey o de larvas en el fango– constituía a los ojos de los epicúreos la prueba de que esos cuerpos no eran de origen divino: en su opinión, esas

transformaciones eran efecto de mecanismos «autónomos»(57). Al distinguir con escrupulosidad la «estabilidad» de las especies y las modificaciones mecánicas de ciertos caracteres, Clemente coincide con la posición de todos aquellos –aristotélicos, estoicos, platónicos– que querían mantener la marca de una razón creadora o la presencia permanente de un *Logos* en las especificaciones del mundo animal(58). Pero es también muy probable que piense en el problema que menciona en el capítulo IV del primer libro de *El Pedagogo:* el estatus de la diferencia de los sexos en relación a la vez con la vida eterna y con el estatus de hombres y mujeres en la tierra. La solución propuesta por Clemente es simple, aunque no carezca de dificultades: en el otro mundo no habrá diferencias de sexo, «solo aquí abajo el sexo femenino se distingue del sexo masculino». Diferencia fundada, por consiguiente, en el *Logos* que rige el orden de este mundo, pero que no impide que pueda darse el nombre de seres humanos tanto a los hombres como a las mujeres; las mismas prescripciones valen, en consecuencia, para unos y otras, y la misma forma de vida:

> Una asamblea, una moral y un pudor; alimentos comunes, lazo conyugal común; todo es igual: la respiración, la vista, el oído, el conocimiento, la esperanza, la obediencia, el amor(59).

Y a esa «vida común», a ese género común que está más allá de la diferencia de los sexos pero no la anula, se dirige la gracia; es el género humano el que será salvado y se reencontrará en la eternidad, ya borradas todas las diferencias de sexo. Al rechazar la idea de una alternancia de sexo en la hiena, Clemente reitera el principio de la «naturalidad» de la diferencia macho-hembra en el marco de las entidades específicas. El hombre y la mujer son, y por tanto deben seguir siendo, conforme al *Logos* de la naturaleza, distintos uno de otra, pero eso no les impide pertenecer al mismo género humano ni esperar que el otro mundo los libere de la «dualidad de su deseo»(60).

En la hiena, sin embargo, existe una singularidad que no se encuentra en ningún otro animal. Clemente la describe siguiendo a Aristóteles casi palabra por palabra(61). Se trata de una excrecencia carnosa que delinea debajo de la cola una forma muy parecida a un sexo femenino; pero el examen muestra con rapidez que esta cavidad no da acceso a ningún conducto, sea en dirección a la matriz o al intestino. Sin embargo, Clemente no trata esta particularidad anatómica como lo hace Aristóteles. Este la utiliza para explicar de qué manera observadores apresurados pudieron haberse dejado engañar por el equívoco de la apariencia y creído ver dos sexos en el mismo animal; él solo ve en ello un caso de error humano de interpretación. En cuanto a Clemente, ve en esa singularidad

anatómica un elemento que sostiene una relación a la vez de efecto e instrumento con respecto a un defecto moral. Si las hienas tienen un cuerpo dispuesto de forma tan extraña, es a causa de un vicio. Un vicio «de naturaleza» –si por «naturaleza» se entienden los caracteres propios de una especie–, pero que no por ello deja de ser absolutamente similar al defecto moral que puede encontrarse en los hombres: la lascivia. Y, en función de ese defecto, «la naturaleza» ha dispuesto una cavidad adicional en estos animales a fin de que puedan valerse de ella para apareamientos también adicionales. En suma, a la propensión «excesiva» al placer que caracteriza naturalmente a la hiena, la naturaleza ha respondido mediante una anatomía excesiva que permite relaciones «excesivas». Pero al hacer eso, la naturaleza muestra que no solo debe hablarse de exceso en términos de cantidad: como la bolsa excedentaria de las hienas no está vinculada por ningún canal a los órganos de la generación, el exceso resulta «inútil» o, más exactamente, está apartado del fin que la naturaleza ha fijado a esos órganos, a las relaciones sexuales, al semen y a su emisión: la procreación. Y, como esa finalidad queda así descartada, resulta que esa disposición al desborde, a la vez natural y excesiva, permite y alienta una actividad contra natura. Asistimos a un ciclo completo, que va de la naturaleza a la contra natura o, mejor aún, un incesante entrelazamiento de naturaleza y contra natura que da a las hienas un carácter vituperable, inclinaciones excesivas, órganos excedentarios y los medios de valerse de ellos «para nada»(62).

Clemente analiza de la misma manera el ejemplo de la liebre. Esta vez, sin embargo, no se trata de un exceso del orden de la esterilidad, sino de un desborde de la fecundación misma. Siguiendo siempre a Aristóteles, aquel abandona la fábula de la liebre con un ano más por año y la sustituye con la idea de la superfetación. Estos animales son tan lúbricos que tienden a acoplarse incesantemente sin siquiera respetar el periodo de la gestación y el amamantamiento. La naturaleza ha dado a la hembra una matriz de dos ramas que le permite concebir con más de un macho, e incluso antes de parir. El ciclo natural de la matriz, que según la lección de los médicos atrae la fecundación (cuando está vacía) y rechaza el acercamiento sexual (cuando está llena), se ve así perturbado por una disposición de la naturaleza que permite yuxtaponer de un modo completamente «contranatural» preñez y celo.

Este largo rodeo de Clemente por las lecciones de los naturalistas acaso parezca enigmático si se lo compara, por ejemplo, con la *Epístola* de Bernabé. Esta, en efecto, también trae a colación el caso de la liebre y la hiena, a los que

agrega otros animales como el milano, el cuervo, la morena, el pólipo, la vaca y la comadreja, pero solo en relación con las prohibiciones alimentarias del Levítico. Y hace de dichas prohibiciones una exégesis inmediata que era habitual en la época(63). En el consumo de estos animales, lo que se condena es de hecho la conducta que ellos manifiestan o simbolizan: las aves de presa significan la avidez para despojar a los otros; la liebre, la corrupción de niños; la hiena, el adulterio; y la comadreja, las relaciones orales. También Clemente recuerda las prohibiciones del Levítico; también él quiere ver en esas prescripciones alimentarias el símbolo de leyes que conciernen a la conducta. Sin embargo, no se atiene a esa exégesis; solo la recuerda al comienzo y al final del largo camino que recorre a través de la historia natural(64). Por el contrario, toma la precaución, en primer lugar, de recusar la explicación que él mismo califica de «simbólica»(65), para reemplazarla por un análisis anatómico serio. Y destaca, al final de la exposición, que solo esas consideraciones de historia natural pueden explicar las «enigmáticas» prohibiciones del profeta(66). En suma, para Clemente la cuestión pasa por mostrar que el mismo *Logos* que Moisés transmitió de manera sucinta como ley, la naturaleza lo manifiesta en detalle en figuras que pueden analizarse. Al poner ante los ojos del hombre el ejemplo de todos esos animales vituperables, la naturaleza le muestra que, en su carácter de individuo racional, no debe tomar como modelo a seres que solo tienen un alma animal. Le muestra también hasta qué extremos contranaturales puede llevar cualquier exceso, conforme a una ley que es la de la naturaleza misma. Por último, permite fundar sobre consideraciones naturales las prohibiciones globales –nada de adulterio, nada de fornicación, nada de corrupción infantil– que encontramos tanto en los filósofos paganos como en los cristianos. Sin duda es esta, en efecto, una de las características más notables de todo este capítulo de Clemente y, en particular, del pasaje dedicado a la liebre y la hiena. Los filósofos no habían dejado de recordar que la ley, que debía presidir el uso de los *aphrodisia*, era la ley de la naturaleza. Pero la mayor parte de las consideraciones que proponían se referían a la naturaleza del hombre como ser racional y como ser social (necesidad de tener hijos para los días de la vejez, utilidad de una familia para el estatus personal, obligación de dar ciudadanos al Estado y hombres a la humanidad). En ese texto, Clemente elimina todo lo que concierne al ser social del hombre; despliega consideraciones de naturalista a partir de las cuales puede poner de relieve lo que sin duda es lo esencial de su exposición:

a. La naturaleza indica que la intención procreadora y el acto sexual deben coincidir exactamente.
b. Mediante los juegos contra natura que ella misma organiza, la naturaleza muestra que el principio de coincidencia es un hecho que puede leerse en la anatomía de los animales y una exigencia que condena a quienes escapan a ella.
c. Por ende, ese principio prohíbe, por un lado, cualquier acto que se realice fuera de los órganos de la fecundación («principio de la hiena») y, por otro, cualquier acto que venga a sobreañadirse a la fecundación consumada («principio de la liebre»).

Los filósofos, si bien habían querido poner los *aphrodisia* bajo la ley de la naturaleza e intentado descartar lo que en ellos era contra natura, nunca habían puesto hasta tal extremo su análisis bajo el signo de la naturaleza, entendida como aquella que los naturalistas leen en el mundo animal.

2. Clemente pone también bajo el signo de la naturaleza (pero esta vez la del hombre como ser racional) la siguiente exposición. Y ahora va a entrelazar con la voz de Moisés(67) y el ejemplo de Sodoma(68) la enseñanza de los maestros de la sabiduría pagana, de todos aquellos que procuraron regular las relaciones del alma y el cuerpo: los filósofos estoicos, los médicos y sobre todo Platón, el mismo a quien se atribuye haber leído a Jeremías y sus imprecaciones contra los hombres «semejantes a los caballos en celo», porque él también habla de los corceles díscolos del alma(69).

El principio que Clemente hace valer aquí es uno conocido para los filósofos, el de la «templanza», con sus dos aspectos correlativos: el dominio del alma sobre el cuerpo, que es una prescripción natural, ya que está en la naturaleza de la primera ser superior y en la del segundo ser inferior, tal como lo indica el emplazamiento del vientre, que es una suerte de cuerpo del cuerpo («es preciso dominar los placeres y también regir como amo al vientre y lo que está debajo») (70); y la reserva, la moderación con la cual hay que satisfacer los apetitos una vez que uno ha llegado a erigirse en su amo. Con toda lógica, Clemente relaciona el adjetivo *aidoios*, vergonzoso, que se aplica a los órganos sexuales, con el sustantivo *aidos*, al que da el sentido de reserva y justa medida:

> Me parece que si a este órgano se ha dado el nombre de pudendo *[aidoion]*, es en especial porque hay que valerse con reserva *[aidos]* de esta parte del cuerpo[(71)].

Por ende, esa reserva es la regla que debe presidir el ejercicio del dominio del

alma sobre el cuerpo. Ahora bien, ¿en qué consiste? «En hacer, en el ámbito de las uniones legítimas, solo lo conveniente, útil y decente(72)». El primero de los adjetivos utilizados remite a lo que por naturaleza corresponde a ese tipo de relación; el segundo, a su resultado, y el tercero y último a una cualidad a la vez moral y estética. Y lo que es así designado es lo que recomienda la propia naturaleza. Esta imparte aquí exactamente la misma lección que, unas líneas atrás, en las figuras animales: por la positiva, «desear» la procreación; por la negativa, evitar las vanas siembras(73). Con toda precisión, Clemente retoma las proposiciones fundamentales que había elegido y luego justificado desde el punto de vista de la historia natural. Pero esta vez, como la espiral de la exposición ha dado una vuelta sobre sí misma, las retoma en el nivel del orden humano. Las repite casi palabra por palabra, pero en un contexto donde se utilizan los términos *nomos* (ley), *nominos* (legítimo), *paranomos* (ilegítimo), *themis* (justicia), *dikaios* (justo) y *adikos* (injusto)(74). Su intención, con ello, no es oponer el orden humano al de la naturaleza, sino, más bien, mostrar cómo esta se manifiesta en él. «Toda nuestra vida puede transcurrir en la observancia de las leyes de la naturaleza si dominamos nuestros deseos(75)». El dominio prescrito por la razón, y que define las formas legítimas del comportamiento, es una manera más de escuchar el *Logos* que rige la naturaleza.

De esa reserva, que manifiesta el dominio de la razón sobre los apetitos del cuerpo, Clemente presenta cuatro formas principales.

a. La primera limita las relaciones sexuales a la mujer con la cual se está vinculado por el matrimonio. Lo dijo Platón («no labrar en cualquier cuerpo femenino»), basado, según Clemente, en el Levítico («No te acostarás con la mujer de tu prójimo, contaminándote con ella», 18, 20). Pero *El Pedagogo* da de esta regla una justificación muy distinta que Platón: en la regla monogámica, las *Leyes* encontraban una manera de limitar el ardor de las pasiones y la humillante servidumbre en que estas podían sumir a los hombres(76); por su parte, Clemente ve en ella la seguridad de que el semen –del que ha dicho antes que contiene las «ideas de la naturaleza»[(77)] y que en la fecundación, recuerda una vez más, se inscribe en las relaciones entre Dios y sus criaturas– [no] vaya a perderse(*) en algún lugar sin honor. Cierto valor del semen en sí mismo, con lo que contiene y lo que promete, con lo que demanda de sinergia entre Dios y el hombre para llegar a su fin natural, torna ilegítimo e «injusto» entregarlo a cualquiera que no sea la esposa a la que uno está unido.

b. Otro principio de restricción: la abstinencia de relaciones sexuales durante la menstruación.

> No está acorde con la razón la contaminación con las impurezas del cuerpo de la parte más fecunda del esperma, que puede muy pronto convertirse en un ser humano, y ahogarlo en el derrame turbio e impuro de la materia: es el germen posible de un venturoso nacimiento, que así se sustrae a los surcos de la matriz(78).

Se trata en este caso de una prescripción de origen hebreo. Pero Clemente resitúa la prohibición de impureza en un juego de referencias médicas implícitas y, a la vez, en su concepción general del semen. Para él, la menstruación es en efecto una sustancia impura(79). Pero además, como decía el médico Sorano, «el semen se diluye en la sangre y esta lo rechaza»(80): se lleva consigo, por lo tanto, el semen que se mezcla con ella, y de ese modo lo arranca a su meta, que es la matriz, y a su fin, que es la procreación. Como el semen, por «las razones de la naturaleza», constituye un receptáculo material y posee las potencias que, desarrolladas en su orden razonable, darán nacimiento a un ser humano, no merece ser expuesto al contacto de las suciedades ni quedar librado a una expulsión brutal.

c. La prohibición de las relaciones durante el embarazo constituye el anverso del principio anterior. En efecto, si es necesario proteger el semen de toda evacuación impura, hay que hacer lo mismo con la matriz una vez que ha dado cobijo al semen y puesto en marcha su labor. Hay que respetar un ritmo espontáneo que Clemente describe de este modo: vacía, la matriz desea procrear, procura recibir el semen y el acoplamiento; entonces, lo anterior no puede considerarse una falta, porque responde a ese legítimo deseo(81). También aquí Clemente se hace eco de una enseñanza médica muy habitual: «No todo momento es favorable al semen lanzado hacia el útero por los acercamientos sexuales»; «las mujeres se sienten inclinadas al acto venéreo y lo desean»(82) cuando cesa el derrame menstrual y la matriz queda vacía. Esta alternancia en las disposiciones del cuerpo muestra a las claras, según Clemente, la razón que preside su naturaleza, y define los justos límites de una conducta temperante. Pero *El Pedagogo* desplaza la significación de ese ritmo y de la regla de templanza que se deriva de él. Los médicos desaconsejaban las relaciones sexuales durante el embarazo «porque imprimen un movimiento a todo el cuerpo» y, por las sacudidas a las que someten al útero, «son peligrosas a lo largo de toda la gravidez», y en particular durante los últimos meses(83). Clemente, por su parte, invoca el hecho de que si la matriz se cierra en el curso

del embarazo, es porque «trabaja en la producción del niño» y lleva a cabo esa labor «en sinergia con el Demiurgo»(84). Mientras esa elaboración y esa colaboración se mantienen, todo nuevo aporte de semen parecerá excesivo: una «violencia», por tanto, que no sería «justo» pretender imponer. Durante el embarazo, todo lo que se agrega está «de más».

d. Pero si la «naturaleza» de la mujer dicta una economía tan rigurosa, ¿qué pasa por el lado del hombre? Siguiendo, sin duda, el hilo de esta cuestión, Clemente menciona un tema médico muy tradicional: la larga serie de males, enfermedades y debilidades que puede entrañar un uso demasiado frecuente de los placeres del amor. Al respecto, hace referencia tanto a las pruebas directas que se aducían usualmente como a las indirectas, no menos habituales: vigor de todos aquellos, hombres o animales, que se abstienen lo más posible de las relaciones sexuales. Asocia esta idea banal a la proposición, también célebre, de Demócrito: que la unión sexual es «una pequeña epilepsia»(85). Aunque no todos los médicos la hicieron suya, la idea reaparece con bastante frecuencia en la literatura médica: sea bajo su forma estricta, como en Galeno(86), o bajo una forma más amplia, como en Rufo de Éfeso, que incluye «en la familia del espasmo» los «movimientos violentos» que acompañan el coito(87). Ahora bien, Clemente da una significación específica a esa asimilación entre epilepsia y acto sexual, que sustenta además [en] una doble referencia que le permite entrecruzar un texto de Demócrito –«el hombre nace del hombre y es arrancado a él» [frag. 32 Diels]– con un versículo del Génesis: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (2, 23). Si el cuerpo se sacude de manera tan violenta durante la emisión del semen, es porque de él se separa y se proyecta una sustancia que contiene en sí misma las razones materiales que permitirán hacer otro hombre semejante a aquel del que ella proviene. Se percibe aquí la tendencia, que era frecuente en la Antigüedad, a hacer de la eyaculación lo simétrico del parto. Pero al citar a Adán, a quien Dios acaba de arrancar una costilla mientras duerme, para hacer con ella a su compañera, Clemente evoca con claridad la «colaboración» de Dios en esa obra de carne puramente masculina. Por eso, la prescripción de no abusar de ella no solo incumbe a la prudencia de los cuerpos. La sacudida necesariamente costosa de la emisión de semen remite a la indispensable gravedad de esa sinergia.

De estos grandes principios de restricción en las relaciones sexuales puede deducirse toda una serie de prescripciones diversas que Clemente acumula, en

apariencia sin mucho orden. Unas prohíben el aborto, otras recomiendan no tener relaciones sexuales durante la jornada, al salir de la iglesia o de una reunión, a la hora de la plegaria, sino únicamente a la noche; otras prescriben no tratar a la mujer propia como a una «prostituta», y otras excluyen el matrimonio de los jóvenes y los ancianos. Todo esto define un código de la templanza cuyas conclusiones, aunque puedan llegar a ser más severas, son del mismo tipo que las que podemos encontrar en los filósofos paganos. Y en efecto lo que Clemente recuerda en varias ocasiones son los principios de esa regla de la templanza: el hombre debe ser amo de sus deseos, no dejarse arrebatar por la violencia de estos y no entregarse sin el control de la razón a los impulsos del cuerpo(88). Ese es el ideal de lo que en otra parte él llama «matrimonio temperante»(89). Pero, al parecer, ese principio no es para Clemente el principio último. Si bien uno debe ser «amo de sí mismo», no es tanto para mantener el justo equilibrio y la necesaria jerarquía entre las facultades, como para asegurar el respeto, el pudor, la reserva reclamados por un semen que constituye el receptáculo de «razones» inmanentes a la naturaleza y que representa la oportunidad de una cooperación entre Dios y el hombre. ¿Unión en la cual el ser racional respeta al alma que debe imponerse sobre el cuerpo y la conciencia que debe controlar los movimientos involuntarios? Sí, sin duda. Pero el «matrimonio temperante» de Clemente es sobre todo respetuoso de aquello que, pasando a través de él, va del Creador eterno a la multiplicidad de las criaturas futuras, y encuentra en el semen y la fecundación un momento material importante. Es la «economía» de ese movimiento, más que la estructura del compuesto humano, lo que define el *kairos* de las relaciones sexuales.

3. El último movimiento del texto es, con mucho, el más breve; presenta las últimas recomendaciones concernientes al matrimonio temperante, más sutiles y exigentes, que acompañan las grandes prohibiciones. No proferir palabras obscenas, guardarse de gestos licenciosos, no tener relaciones con prostitutas y recordar asimismo –aquí Clemente repite casi palabra por palabra un aforismo que ya encontrábamos en los filósofos– que uno comete adulterio cuando actúa con su mujer como si ella fuese una cortesana. Con esas prescripciones se entra en el ámbito de las faltas que escapan a la mirada de los otros y se cometen sobre todo a los ojos de la propia conciencia. Pecados de la sombra. Hay que señalar que no se trata de los pecados de intención, los malos pensamientos, las concupiscencias y las tentaciones que, en un cristianismo un tanto posterior, serán el elemento clave de los pecados de la carne. Clemente solo habla de los

pecados que no tienen carácter público. Están envueltos en la noche y el silencio: en apariencia, solo tienen por testigo y por juez la conciencia de quien los comete; aquí, la conciencia de la pareja no parece tener importancia. El problema del pecado sin otro testigo que la conciencia es además un tema muy frecuente en la literatura filosófica, y Clemente lo aborda sobre la base de una argumentación igualmente clásica. Al procurar enterrar un pecado en la sombra y la soledad, no atenuamos su gravedad: mostramos lo conscientes que somos de su importancia. El secreto manifiesta la vergüenza y esta constituye un juicio que la conciencia emite sobre sí misma. Y si un pecado de ese tipo no perjudica a nadie, la conciencia sigue estando ahí, como acusador y como juez: uno se perjudica a sí mismo, y en favor de sí mismo es necesario condenarse. Encontramos estos razonamientos tanto en Musonio(90) como en Séneca(91). Clemente los reitera brevemente.

Y sin embargo, su análisis o, mejor, las variaciones, muy libres, sobre los temas acerca de la falta secreta, van en otra dirección. Menciona, para empezar, el tema de la noche y la luz. Por profundas que sean las tinieblas que rodean la falta, siempre hay una luz que las habita e ilumina lo que ellas ocultan. ¿Mirada de Dios a la que nada escapa, y que, siempre presente en el mundo, constituye una luz espiritual? Sí, sin duda, y los filósofos paganos han reconocido su evidencia.

Pero es también la luz que habita en nosotros y constituye nuestra conciencia. Fragmento del *Logos* que rige el mundo, que deposita en nosotros un elemento de pureza. Con respecto a él, la falta que se comete no constituye únicamente una desobediencia, un atentado contra los principios de la razón, sino también una mancha. Y la templanza no es simplemente conformidad a un orden universal, sino fragmento puro de esa luz: no busquemos

> disimularnos en las tinieblas, porque el pensamiento habita en nosotros; […] la noche ilumina los pensamientos castos, y la Escritura ha dado a los pensamientos de los hombres de bien el nombre de lámparas que jamás se apagan(92).

Como lo puro solo puede tener contacto con lo puro, Dios, si mancillamos en nosotros la pureza de su *Logos*, no puede sino apartarse de nosotros. Nos abandona entonces a nuestra vida de «corrupción». Y por «corrupción» Clemente entiende a la vez, en sentido metafórico, la vida del pecado, y en sentido estricto, una vida que está condenada a la muerte. La intemperancia corrompe: no porque no alcance la luz, que en sí misma es inaccesible y no puede oscurecerse, sino porque la obliga a dejar el cuerpo librado a su destino

mortal. El cuerpo intemperante se pudrirá porque Dios, al abandonarlo, lo deja en estado de cadáver(93), mientras que quien se mantiene temperante se revestirá de una «incorruptibilidad»: la del *Logos* que habita en él y que lo hará acceder a la vida eterna.

En esta concepción de la «templanza» en Clemente hay algo más que la mera exigencia de un equilibrio bien controlado entre el cuerpo y la razón. Pero tampoco es, a la manera dualista, un rechazo radical del cuerpo como principio sustancial del mal. Se trata no de un encarcelamiento, sino de un habitar del *Logos* en el cuerpo, y la «templanza» consiste en procurar que este llegue a ser o siga siendo el «templo de Dios» y sus miembros sean y sigan siendo los «miembros de Cristo». La templanza no es deshacerse del cuerpo, sino movimiento del *Logos* incorruptible en el cuerpo mismo, un movimiento que lo lleva hasta otra vida, la única en la que podrá vivirse la vida angélica, y donde la carne íntegramente purificada ya no conocerá la diferencia de los sexos y las relaciones que los unen. Así es como Clemente interpreta el pasaje del Evangelio según San Lucas sobre las segundas nupcias de las viudas(94), que habría de ser objeto de tantas controversias: no ve en él, como algunos, la idea de una distinción entre los «hijos del siglo», que tomarían marido o mujer, y aquellos que, al no tomar ni uno ni otra, tendrían parte en la resurrección, sino la de que, a partir del matrimonio, que es la ley de este mundo, el abandono de las obras de la carne y la incorruptibilidad de la que así nos revestimos nos permiten «perseguir una vida a la altura de la de los ángeles»(95). De tal modo pueden «cumplirse las obras del pedagogo» y cumplirse la Palabra: «Según la imagen y la semejanza(96)».

Es indudable que, a partir de estas cuestiones de la luz interior, lo puro y lo impuro, el cuerpo como templo de Cristo y la ascensión hacia la incorruptibilidad y la vida eterna, Clemente aborda temas que, en el siglo III, y sobre todo en el siglo IV, cobrarán una importancia muy grande, en especial bajo la influencia del ascetismo monástico, con el tema de la pureza rigurosa del pensamiento y el de la virginidad de corazón como condiciones de la vida angélica. Pero hay que señalar que la exigencia de una pureza del pensamiento, y de una renuncia que incluye hasta los deseos mismos, solo se menciona al final del capítulo, en una sola frase. Y también hay que señalar que Clemente no menciona allí, como sí hará más adelante, la eliminación vigilante, constante y previa de todos los deseos, hasta los más ínfimos, que pueden formarse en el corazón, sino solo la voluntad de no dejarse vencer por ellos(97). Hace falta señalar que, inmediatamente después de esta última recomendación, Clemente

opone a la reprobación de esta derrota el principio de la buena conducta, que ha mencionado al comienzo del capítulo y al que finalmente vuelve: necesidad de sembrar solo en el buen momento, cuando lo indica el *kairos*. No opone a la obra de la carne una renuncia absoluta, sino el principio de la siembra buena y eficaz a la derrota que se sufre ante los *aphrodisia*. La estructura misma de este último párrafo pone frente a frente el hecho de estar «sometido a los *aphrodisia*» y el de consentir únicamente en plantar las simientes(98). Por último, hay que señalar, sobre todo, que la palabra empleada por Clemente, no solo al comienzo del texto, cuando define la razón natural que preside las buenas relaciones sexuales, sino en este final del capítulo, donde se trata del cuerpo como templo de Dios y de la vestimenta de incorruptibilidad, es la misma con la que los filósofos designaban la templanza: *sophrosyne*. Sin duda Clemente da a este término una significación diferente del mero dominio sobre uno mismo, sus pasiones y su cuerpo. Pero no le atribuye el sentido de una renuncia a las relaciones sexuales, para la cual utiliza habitualmente (así, en el tercer *Stromata*) el término *eunouchia*. En el caso de esa «templanza» se trata, en efecto, de una economía de la procreación. Esta debe estar determinada por la razón natural de la «siembra humana», pero es también y al mismo tiempo la forma de una colaboración entre Dios y el hombre. La «corona de vida» y el manto de inmortalidad no pueden ser el precio de una ruptura de esa economía, e incluso cabe decir que el celibato es un acto impío en la medida en que suprime la «generación»(99). En cambio, serán el precio de una fidelidad exacta a lo que exige el *Logos* para que esa economía alcance los fines que se le fijan: hacer hijos conforme a una «voluntad santa y sabia»(100).

En un pasaje del tercer *Stromata,* Clemente comenta el texto del Génesis sobre la caída de la primera pareja humana: ¿la falta cometida consistió en el acto sexual? Cuestión largo tiempo debatida(101) a la que él da una respuesta sutil: no es el hecho de haber tenido una relación sexual lo que constituyó el pecado, sino el de no haberla tenido en el buen momento, «cuando convenía». Contra las órdenes que se les habían impartido, Adán y Eva se unieron demasiado jóvenes(102). Estos, en suma, infringieron la economía del *kairos* e ignoraron la ley del tiempo. Niños precoces e indóciles, escaparon a la razón que *El Pedagogo*, justamente, debe enseñar ahora a una humanidad que solo puede regenerarse a condición de saberse «niña». Así fue la caída, según la explica el *Protréptico:* el niño Adán, al «sucumbir a la voluptuosidad» y dejarse «seducir por sus deseos», perdió su estado infantil; su desobediencia lo hizo «hombre», privado de todo el apoyo del *logos* pedagógico(103). Esta caída a causa de la

precocidad muestra con claridad que la generación no es mala en sí misma: solo pueden serlo las condiciones en que se produce. La generación es inocente de la falta de Adán, y por eso no solo se la absuelve, sino que se la celebra en el mismo pasaje del tercer *Stromata;* Clemente juega con la palabra *genesis*, que se refiere tanto a la Creación como a la procreación. Aun después del primer pecado, «santa permanece la génesis», una génesis en virtud de la cual «han sido constituidos el mundo, las esencias, los seres naturales, los ángeles, las potestades, las almas, los mandamientos, las leyes, el Evangelio y la gnosis de Dios(104)».

Por eso, el acto de la procreación humana remite a la potestad de la Creación dentro de la cual se inscribe y a la que debe su propio poder. Pero Clemente también lo piensa en función de lo que en la historia del mundo constituye la réplica de la Creación por el Padre: la regeneración por Cristo, por su Encarnación, su sacrificio y su enseñanza. En el extenso capítulo VI del primer libro, consagrado al uso de la palabra «niños», *El Pedagogo* desarrolla el tema de la enseñanza de Cristo como leche nutricia(105). Esboza toda una «fisiología» de la sangre en sus metamorfosis: sustancia que contiene en sí misma todas las potestades del cuerpo. La sangre-*Logos* aparece también en otras dos formas: calentada, agitada, se espuma y se convierte en semen, y transmite así a la humedad de la matriz los principios de los que, por desarrollo, podrá nacer otro cuerpo; pero enfriada e impregnada de aire, la sangre se convierte en leche en la madre y, bajo esta forma, sigue transmitiendo al niño las potestades que habitan el cuerpo de los padres. Así, el amamantamiento es la continuación del acto mediante el cual se ha dado vida al niño a través de la fecundación; se transmiten a él, bajo otro aspecto, la misma sangre y los mismos poderes. De tal modo, después de ofrecer su sangre, Cristo da a los hombres-niños la leche de su *Logos*. Les enseña, es su Pedagogo. Entre la sangre derramada antaño, en la Pasión, y la leche que mana sin término de su Palabra, la procreación suscita ese pueblo de «muy pequeños» que el *Logos* engendra y regenera.

Ese pasaje de *El Pedagogo*, donde Clemente presenta la teoría de la enseñanza que desarrollará en los libros siguientes, solo menciona el semen, entre la sangre y la leche, de manera muy pasajera. Lo esencial del texto se refiere a la regeneración y no a la génesis. Pero, en parte, indica claramente el lugar de la procreación en la gran «fisiología» del *Logos*. Destaca el parentesco y por lo tanto la semejanza que nos liga así a Dios: el «parentesco» por la sangre, la «simpatía» por la educación(106) de la que habla ese pasaje, se completarán con

la sinergia en la procreación a la que se refiere el capítulo X del libro siguiente. El ciclo de la sangre, el semen y la leche con el *Logos* que los habita y que ellos transmiten nos liga fuertemente al parentesco de Dios.

Y cuando *El Pedagogo* –en cuanto enseñanza de Cristo, en cuanto leche de la que se alimenta nuestra infancia– nos dice cuál es el *kairos*, el momento de la procreación conveniente, fija la economía de la generación en el gran movimiento de la Creación a la Redención, de la Génesis a la Regeneración.

* * *

El Pedagogo, como se dijo a menudo, da testimonio, por lo tanto, de una gran continuidad con los textos de la filosofía y la moral paganas de la misma época, o de un periodo inmediatamente anterior. Se trata de la misma forma de prescripción: un «régimen» de vida que define el valor de los actos en función de sus fines racionales y de las «oportunidades» que permiten efectuarlos de manera legítima. Se trata también de una codificación «clásica», porque en ella encontramos las mismas prohibiciones (del adulterio, del libertinaje, de la corrupción de los niños, de las relaciones entre hombres) y las mismas obligaciones (no perder de vista la procreación de los hijos al casarse y al tener relaciones sexuales), con la misma referencia a la naturaleza y sus lecciones.

Pero esta continuidad visible no debe inducirnos a creer que Clemente se limitó a insertar un fragmento de moral tradicional, completada con agregados de origen hebreo, en sus concepciones religiosas. Por un lado, unió en un mismo conjunto prescriptivo una ética del matrimonio y una economía detallada de las relaciones sexuales y definió un régimen sexual del matrimonio en sí mismo, en tanto que los moralistas «paganos», aunque solo aceptaran las relaciones sexuales dentro del matrimonio y con vistas a la procreación, analizaban por separado la economía de los placeres necesaria para el sabio y las reglas de prudencia y conveniencia propias de las relaciones matrimoniales. Y, por otro lado, Clemente dio una significación religiosa a ese conjunto de prescripciones, al repensarlo de manera general en su concepción del *Logos*. No introdujo en su cristianismo una moral que le fuera ajena. Sobre la base de un código ya constituido, forjó un pensamiento y una moral cristiana de las relaciones sexuales, mostrando con ello que era posible la existencia de más de una y, por ende, que sería completamente abusivo imaginar que era «el» cristianismo el que, por sí mismo y en virtud de la fuerza de sus exigencias internas, imponía necesariamente ese extraño y singular conjunto de prácticas, nociones y reglas

que se da en llamar «la» moral sexual cristiana.

Sucede que, de todos modos, este análisis de Clemente está muy alejado de los temas que hallaremos más adelante en San Agustín y que desempeñarán un papel mucho más determinante para la cristalización de «esa» moral. De Clemente a Agustín se abre, sin duda alguna, toda la diferencia que hay entre un cristianismo helenizante, con tendencias estoicas, proclive a «naturalizar» la ética de las relaciones sexuales, y un cristianismo más austero, más pesimista, que solo piensa la naturaleza humana a través de la caída y que, en consecuencia, designa las relaciones sexuales con un índice negativo. Pero no podemos limitarnos a la constatación de esa diferencia. Y, sobre todo, el cambio producido no se puede estimar en términos de «severidad», austeridad, mayor rigor en la prohibición. En efecto, si solo se consideran el código propiamente dicho y el sistema de prohibiciones, la moral de Clemente es apenas más «tolerante» que la que se encontrará a continuación: el *kairos* que legitima el acto sexual exclusivamente en el matrimonio, solo con vistas a la fecundación, jamás durante la menstruación ni el embarazo y en ningún otro momento de la jornada que la noche, no le abre grandes posibilidades(107). Y de todos modos, las grandes líneas de división entre lo permitido y lo prohibido siguieron siendo, en lo esencial y en su diseño general, las mismas entre el siglo II y el siglo V(108). Durante ese lapso, en cambio, se producirán transformaciones cruciales: en el sistema general de valores, con la preponderancia ética y religiosa de la virginidad y la castidad absoluta; en el juego de las nociones utilizadas, con la importancia creciente de la «tentación», la «concupiscencia», la carne y los «movimientos primarios», que muestran no solo cierta modificación del aparato conceptual, sino un desplazamiento del ámbito de análisis. No es tanto que se haya reforzado el código y se hayan reprimido más estrictamente las relaciones sexuales; lo que ocurrió, poco a poco, fue la formación de otro tipo de experiencia.

Ese cambio, como es obvio, debe vincularse con la muy compleja evolución de las Iglesias cristianas que llevó a la constitución del Imperio cristiano. Pero, más precisamente, debe relacionárselo con la instauración de dos nuevos elementos en el cristianismo: la disciplina penitencial, a partir de la segunda mitad del siglo II, y la ascesis monástica, desde fines del siglo III. Estos dos tipos de prácticas no produjeron un mero fortalecimiento de las prohibiciones ni exigieron un rigor más grande en las costumbres. Definieron y desarrollaron cierto modo de relación de uno consigo mismo y cierta relación entre el mal y la verdad; digamos, para ser más precisos: entre la remisión de los pecados, la purificación

del corazón y la manifestación de las faltas ocultas, los secretos y los arcanos del individuo en el examen de sí, en la confesión *[aveu]*(109), en la dirección de conciencia o las diferentes formas de «confesión» *[confession]* penitencial.

La práctica de la penitencia y los ejercicios de la vida ascética organizan relaciones entre el «obrar mal» y el «decir la verdad» y ligan en un haz las relaciones con uno mismo, con el mal y con la verdad, de un modo que es sin duda mucho más novedoso y determinante que tal o cual grado de severidad agregado al código o descartado de él. Se trata, en efecto, de la forma de la subjetividad: ejercicio de uno mismo sobre sí mismo, conocimiento de uno mismo por sí mismo, constitución de uno mismo como objeto de investigación y discurso, liberación, purificación de sí y salvación por medio de las operaciones que iluminan hasta el fondo de uno mismo y llevan los más profundos secretos a la luz de la manifestación redentora. Lo que se elabora entonces es una forma de experiencia, entendida a la vez como modo de presencia ante sí mismo y esquema de transformación de sí. Y es ella la que poco a poco situó en el centro de su dispositivo el problema de la «carne». Entonces, en vez de un régimen de las relaciones sexuales o los *aphrodisia*, que se integra a la regla general de una vida recta, habrá una relación fundamental con la carne que atraviesa la vida entera y sirve de basamento a las reglas que se le imponen.

La «carne» debe comprenderse como un modo de experiencia, es decir, como un modo de conocimiento y transformación de sí por uno mismo, en función de cierta relación entre supresión del mal y manifestación de la verdad. Con el cristianismo no se pasó de un código tolerante con los actos sexuales a un código severo, restrictivo y represivo. Hay que concebir de otra manera los procesos y sus articulaciones: la constitución de un código sexual, organizado en torno del matrimonio y la procreación, se inició en gran medida antes del cristianismo, al margen de él, a su lado. El cristianismo, en lo esencial, lo hizo suyo. Y en el transcurso de sus transformaciones ulteriores y por medio de la formación de ciertas tecnologías del individuo –disciplina penitencial, ascesis monástica–, se constituyó una forma de experiencia que puso en juego el código de una nueva manera y lo llevó a cobrar cuerpo, de un modo muy diferente, en la conducta de los individuos(*).

Y para hacer la historia de esa formación, hay que analizar las prácticas que la llevaron a cabo. No es que pretendamos aquí volver a describir la génesis de esas instituciones muy complejas; solo se trata de intentar poner de relieve las relaciones que en ellas se anudan entre la remisión del mal, la manifestación de la verdad y el «descubrimiento» de sí mismo.

(1) Justino, *Apología I*, 29, 1.

(*) [Copia mecanografiada: el nacimiento como razón de ser del deseo.]

(2) *«Hemin metron hepithymias he paidopoiia.»*

(3) *«Ho gar deuteros [gamos] euprepes esti moicheia.»*

(4) *«Mechri kai ton tes psykhes hedeon.»* Estos tres pasajes figuran en Atenágoras, *Supplicatio pro Christianis*, cap. 33. K. von Preysing, «Ehezweck und zweite Ehe bei Athenagoras», *Theologische Quartalschrift*, 110, 1929, pp. 85-110, insiste en la similitud entre las fórmulas de Atenágoras y las posiciones teóricas o las actitudes de Marco Aurelio.

(5) K. von Preysing concluye así su artículo: *«Wir hoffen dargetan zu haben, dass die zwei Anschauungen des Athenagoras in Bezug auf die Ehe nicht aus der christlichen Umwelt, jedenfalls nicht aus ihr in erster Linie stammen. Stoïsche Beeinflüssung in Bezug auf beide Ansichten dürfte wohl anzunehmen sein»* [«Esperamos haber mostrado que las dos concepciones del matrimonio elaboradas por Atenágoras no provienen del mundo cristiano o, en todo caso, no provienen de este en primer lugar. Tanto en uno como en otro caso hay que suponer, sin duda, una influencia estoica»], *ibid.*, p. 110.

(6) Véase asimismo Justino, *Apología I*, XV, sobre la condena de quienes codician a una mujer o tienen la intención de cometer adulterio.

(7) *El Pedagogo* corresponde a la *techne peri bion* [técnica de existencia] de la que se dice que es la sabiduría, en la medida en que vela sobre el rebaño humano (II, II, 25, 3).

(8) *«Idias leitourgias kai diakonias»*, Clemente de Alejandría, *Stromata*, III, XII.

(9) [Nota vacía.]

(10) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, II, 4, 1.

(11) Tal es la hipótesis presentada por H.-I. Marrou en una nota sobre este pasaje de *El Pedagogo* (I, XIII, 102, 4-103, 2) en la ed. de «Sources Chrétiennes»: *Le Pédagogue*, París, [Cerf], 1960, pp. 294-295.

(12) «La puesta en práctica sin desfallecimientos de las enseñanzas del *Logos*, eso que nosotros, justamente, hemos llamado fe», *El Pedagogo*, I, XIII, 102, 4.

(13) Esta cohesión entre los *kathekonta*, los *katorthomata* y el valor salvador de los actos aparece con claridad en formulaciones como esta: *«To mentoi tes theosebeias katorthoma di'ergon to kathekon ektelei»* (*ibid.*, I, XIII, 102, 3 [«El acto virtuoso, inspirado por la religión, realiza pues el deber por los actos», versión a partir de la trad. fr. de M. Harl]), y también: *«Kathekon de akolouthon en bio theo kai Christo boulema hen, katorthoumenon aidio zoe»* (*ibid.*, I, XIII, 102, 4 [«El deber, por consiguiente, es tener en esta vida una voluntad unida a Dios y a Cristo, acción recta para la vida eterna», versión a partir de la trad. fr. de M. Harl]).

(14) *Ibid.*, II, X, 90, 3, y Musonio Rufo, *Reliquiae*, XIV[, 10-11], p. 71 (ed. de Hense).

(15) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, II, X, 92, 2, y Musonio Rufo, *Reliquiae*, XII[, 3-4], p. 64.

(16) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, II, X, 97, 2, y Musonio Rufo, *Reliquiae*, XII[, 15-16], p. 63.

(17) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, II, X, 100, 1, y Musonio Rufo, *Reliquiae*, XII[, 1-2], p. 65.

(18) A Demócrito y Heráclito se los cita una vez, y también se cita a Crisipo, pero bajo el nombre genérico de los «estoicos». Se menciona más a Platón, sin contar las numerosas citas implícitas.

(19) Sobre la distinción de las dos enseñanzas, véase Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, VII, 60, 2. Sobre su continuidad, *ibid.*, I, X, 95, 1, y en especial I, XI, 96, 3 («El *Logos* era pedagogo por intermedio de Moisés») y 97, 1.

(20) Diocles, *Du régime*, en Oribasio, *Collection médicale: livres incertains*, ed. de Daremberg, vol. 3, p. 144.

(21) Esta lista se encuentra en Hipócrates, *Epidemias*, VI, VI, 2. Hay también otros tipos de cuadros.

(22) F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem* Pädagogus, Viena, 1946.

(23) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, II, X, 83, 3-88, 3.

(24) *Ibid.*, II, X, 89, 1 a 97, 3.

(25) Sobre el tema de que el *Logos* preside el orden del mundo y el de los cuerpos y el alma, véase *ibid.*, I, II, 6, 5-6.

(26) *«Zetoumen de ei gameteon»,* Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, XXIII, 137, 3.

(27) *«synodos andros kai gynaikos he prote kata nomon epi gnesion teknon spora»* [la primera unión legal del hombre y la mujer para engendrar hijos legítimos], *ibid.*, II, XXIII, 137, 1.

(*) [Pasaje tachado por Foucault en la copia mecanografiada: «Y conforme a un proceder netamente estoico, a partir de esta definición por la finalidad, Clemente considera de manera sucesiva la cuestión de si hay que casarse, en general, y las condiciones que pueden matizar esta obligación impidiendo que se [le] dé una respuesta única y válida para todos en cada momento; las opiniones de los diferentes filósofos sobre el tema; lo que hace que el matrimonio sea un bien –que al dar una descendencia al hombre, perfecciona y consuma su existencia; que procura ciudadanos a su patria; que, en caso de enfermedad, asegura la solicitud de la mujer y sus cuidados; que proporciona ayuda cuando llega la vejez–. A lo cual se agrega, en carácter de prueba negativa, el hecho de que no tener hijos es o bien sancionado por las leyes o condenado por la moral. El razonamiento de Clemente consiste en deducir el valor positivo del matrimonio de lo que puede haber de perfección o utilidad en el hecho de tener una progenitura. Lo anterior muestra con claridad que esta es *el* fin del matrimonio en el sentido fuerte de la palabra: su razón de ser y su justificación; pero también (y esto queda implícito en el texto) que la procreación solo puede constituir un bien digno de perseguirse como fin a condición de producirse en el matrimonio».]

(28) Clemente de Alejandría, *Stromata,* II, XXIII, 143, 1.

(29) *Ibid.*

(30) *Ibid.*, II, XXIII, 143, 2.

(31) *Ibid.*, II, XXIII, 144, 1.

(32) *Ibid.*, II, XXIII, 145, 1-3.

(33) *Ibid.*, II, XXIII, 146, 1-4.

(34) *«Synousias de ton kairon»* [unir según la oportunidad], Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 83, 1; *«Hopenika ho kairos dekhetai ton sporon»* [cuando la semilla pueda ser oportunamente recibida], *ibid.*, II, X, 102, 1.

(35) *«Epiteron men ten eukairian», ibid.*, I, XII, 100, 1.

(36) [Nota vacía.]

(37) Musonio Rufo, *Reliquiae*, XII, p. 64: los *aphrodisia* solo se justifican en el matrimonio, y siempre que su meta sea el nacimiento de los hijos.

(38) Ocelo Lucano: no tenemos relaciones por placer, sino para tener hijos, *De Universi natura*, IV, 2.

(39) En la *Ética nicomaquea*, 1, 8, 16, Aristóteles dice que la felicidad de la existencia se advierte en tres cosas: el «buen nacimiento», la «belleza» y la *euteknia*, que es simétrica, por el lado de la descendencia y el futuro, de lo que es la buena familia, el buen nacimiento por el lado del origen. Eurípides, en *Ion*, utiliza la palabra en ese sentido: «Interceded […] a fin de que la antigua casa de Erecteo reciba al fin, por un límpido oráculo, una rica posteridad» (vv. 468-470).

(40) En ese sentido, Clemente no hace más que tomar en sentido estricto la afirmación estoica de que el hecho de tener hijos [constituye] «la realización», «la consumación» *(teleiotes)* para el individuo.

(41) Clemente no ignora esas ventajas: las menciona en los *Stromata.*

(42) La expresión no es *heneka tou theou* sino *dia ton theon.*

(43) [Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 83, 1.]

(44) *Ibid.*, I, III, 7, 1. Dios ha hecho al hombre con sus manos: *echeirourgesen*. Esta diferencia entre la creación de los animales mediante una orden y la fabricación manual del hombre es un tema corriente en la época; véase Tertuliano.

(45) «Dios es abundante en misericordia por nosotros, que no tenemos ninguna relación con Él, *tei ousia*, *e physei*, *e dynamei*», Clemente de Alejandría, *Stromata,* II, XVI, 75, 2. Todo el capítulo es un ataque a los gnósticos.

(46) *«Kata noun kai logismon», ibid.*, II, XIX, 102, 6.

(47) *Ibid.*, II, XIX, 100, 4.

(48) Error de los estoicos, que al hablar de la vida conforme a la naturaleza, no han visto que habría sido preciso hablar de conformidad con Dios; *ibid.*, II, XIX, 101, 1.

(49) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* I, III, 7, 3.
(50) Clemente utiliza el verbo *synergein* para designar la colaboración de Dios en la procreación, y *echeirourgein* para hablar de su papel en la Creación.
(51) Esta fórmula, que está en el libro I, cap. III, 7, 3, no se aplica a la generación en particular, sino que contribuye a definir las relaciones de Dios, en cuanto Creador, con el hombre, en cuanto criatura por medio de la cual Dios manifiesta su amor.
(52) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 95, 3. Este tema de la naturaleza «docente» es de origen estoico. Véase por ejemplo Hierocles: *«Dikaia de didaskalos he physis»* [La naturaleza es la maestra de lo justo], en Estobeo, *Florilegium,* ed. de Meineke, p. 8. Con todo, se advertirá el desplazamiento de sentido que efectúa Clemente.
(53) En varias ocasiones indica que, llegado el caso, le toca hablar por medio de ejemplos negativos: Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* I, I, 2, 2 y I, III, 9, 1.
(*) Véase *infra,* n. 61. Foucault indica: IV, 192, sin que sepamos a qué corresponde la referencia.
(54) Esta creencia, transmitida por Arquelao, procedería del Pseudo Demócrito, *Geoponica,* XIX, 4; véase Ovidio, *Metamorfosis,* XV, 408-410.
(55) Eliano, *Natura animalium,* I, 25.
(56) Clemente sigue de cerca a Aristóteles, *Investigación sobre los animales,* IX, 632*b*.
(57) Véase por ejemplo Lucrecio, *De natura rerum,* I, 871, 874, 898, 928, y III, 719.
(58) Orígenes menciona el mismo problema en el *Contra Celsum,* IV, 57. Destaca que, si hay transformaciones (del buey en abeja, del asno en escarabajo y del caballo en avispa), esos cambios siguen «caminos marcados» *(hodoi tetagmenai).*
(59) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* I, IV, 10, 2.
(60) *«Epithymias dichazouses», ibid.,* I, IV, 10, 3.
(61) Aristóteles, *Investigación sobre los animales,* VI, 579*b.* Véase también Aristóteles, *Reproducción de los animales,* III, 757*a*.
(62) En comparación con ese contra natura que se manifiesta naturalmente en la «demasía» *(peritton),* Clemente caracteriza la vida virtuosa por la *aperittotes* (*El Pedagogo,* I, XII, 98, 4).
(63) Véase la n. 53 de la ed. de la *Épitre du Pseudo-Barnabé,* de Sor Suzanne-Dominique y F. Louvel, París, 1979.
(64) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 83, 4-5, y II, X, 94, 1-4.
(65) Encontramos esas explicaciones en la *Epístola del Pseudo Bernabé:* «“No comerás liebre.” ¿Por qué? Esto quiere decir: no serás corruptor de niños ni incitarás a quienes lo son, porque la liebre adquiere cada año un ano más» (X, 6).
(66) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 88, 3.
(67) En realidad, Clemente atribuye a Moisés la triple prohibición de la fornicación, el adulterio y la corrupción de niños que, en efecto, es la trilogía tradicional de los filósofos.
(68) Tenemos aquí uno de los primeros ejemplos de la interpretación «sexual» de la historia de Sodoma.
(69) «Se hicieron adultos y frecuentaron el lupanar. Son caballos lustrosos y lascivos, que relinchan por la mujer del prójimo», Jeremías, 5, 7-8.
(70) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 90, 1. Clemente dice que este es el principio soberano, el que gobierna todos los otros *(archikotaton).*
(71) *Ibid.,* II, X, 90, 2.
(72) [*Ibid.,* II, X, 90, 3.] Sobre *aidos* (reserva respetuosa) en lo que lo diferencia de *aischyne* (vergüenza) y sobre el hecho de que las partes sexuales exijan la primera y no la segunda, véase *ibid.,* II, VI, 52, 2.
(73) *Ibid.,* II, X, 90, 3-4. Al respecto, Clemente mezcla la enseñanza de Platón y la ley de Moisés.
(74) Véase *ibid.,* II, X, 90, 4; 91, 1; 92, 2; 92, 3 y 95, 3. Sobre el tema antignóstico de que las órdenes de Dios son buenas y justas, véase *ibid.,* I, los caps. VIII y IX.
(75) *Ibid.,* II, X, 96, 1.
(76) Los textos citados por Clemente están en el libro VIII de las *Leyes* (819*a*-841*e*).
(77) [Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 83, 3.]

(*) [Manuscrito: «vaya a perderse».]

(78) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 92, 1. Véase también Filón, *De specialibus legibus,* III, 32-33.

(79) Clemente utiliza la palabra *apokatharma* [*El Pedagogo,* II, X, 92, 1].

(80) Sorano, *Traité des maladies des femmes,* I, X.

(81) Clemente utiliza la palabra *horexis,* que en el vocabulario estoico designa el deseo como movimiento natural (en oposición a *epithymia*).

(82) Sorano, *Traité des maladies des femmes,* cap. X. Otra idea médica es que la mujer solo puede concebir efectivamente si desea la relación sexual. De ella se deducía que, si una mujer concebía después de una violación, era porque en cierto modo la había deseado.

(83) *Ibid.*

(84) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 93, 1. La frase remite explícitamente a los primeros capítulos sobre la cooperación de la criatura y el Creador en el nacimiento de los hombres.

(85) Demócrito, fragmento B 32, ed. de H. Diels.

(86) Galeno, *Galeni in Hippocr. epidem. Lib. VI,* III, 3, donde cita a Demócrito; véase también *De usum partium*, XIV, 10.

(87) Rufo de Éfeso, *Œuvres,* ed. de Daremberg, p. 370.

(88) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 89, 2; 90, 2-4; 93, 2, y 96, 1.

(89) El *«sophron gamos».* No olvidar que la meta de *El Pedagogo* es servir de introducción a una vida temperante (*«sophron bios»,* I, I, 1, 4).

(90) Musonio Rufo, *Reliquiae,* XII, 1-2 y 7, p. 65.

(91) Séneca, *Epístolas morales a Lucilio,* 82, 8 y 16.

(92) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 99, 6.

(93) *Ibid.,* II, X, 100, 1.

(94) Lucas, 20, 27-37.

(95) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 100, 3. «El abandono de las obras de la carne» *(katargesantes ta tes sarkos erga)* no significa aquí el abandono de la procreación; parece ser una referencia a la Epístola a los Gálatas, donde se hace una lista de las obras de la carne: la impudicia, la impureza, la disolución, la idolatría, la magia, las enemistades, las querellas; en una palabra, los principales pecados en general (Epístola a los Gálatas, 5, 19-21).

(96) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* I, III, 9, 1.

(97) «No es lícito abandonarse a la voluptuosidad ni permanecer estúpidamente en ella a la espera de los deseos sensuales, y tampoco dejarse impresionar sin medida por las codicias contrarias a la razón, ni, para terminar, desear la polución», *ibid.,* II, X, 102, 1. Sin embargo, en los *Stromata,* III, VII, Clemente expresará una concepción mucho más exigente de la relación con los deseos. La *enkrateia* de los paganos consiste en no someterse a ellos; la de los cristianos está en el *me epithymein:* vencer no solo los deseos, sino el hecho de desear.

(98) *«Oukoun aphrodision hettasthai.* […] *Speirein de monon»,* Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* II, X, 102, 1.

(99) Clemente de Alejandría, *Stromata,* II, XXIII, 141, 5. Esta posición no es terminante en Clemente. Véase el pasaje sobre la posibilidad de casarse o no casarse.

(100) *«Semnoi kai sophroni paidopoioumenos thelemati», ibid.,* III, VII (P. G., vol. 8, col. 1161).

(101) En *De carne Christi,* por ejemplo, Tertuliano ve el origen de la caída en el hecho de que la serpiente se haya insinuado en el cuerpo de la mujer aún virgen. Caín sería su descendencia (XVII, 5).

(102) *«Thatton e prosekon en, eti neoi pephykotes»,* Clemente de Alejandría, *Stromata,* III, XVII (P. G., vol. 8, col. 1205). En términos generales, sobre el peligro que corren los jóvenes a quienes el deseo inflama demasiado pronto, véase Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* I, II, 20, 3-4.

(103) *«Pais andrizomenos apeitheia»,* Clemente de Alejandría, *Protréptico,* XI, 111, 1.

(104) Clemente de Alejandría, *Stromata,* III, XVII (P. G., vol. 8, col. 1205). Clemente recuerda que sería una blasfemia condenar la *genesis* en la que Dios participa.

(105) Sobre todo desde 34, 3 (*El Pedagogo*, I, VI), donde comenta la Primera Epístola a los Corintios, 3, 2: «Os di a beber leche, y no alimento sólido».

(106) «*Syngeneia dia to haima*. […] *Sympathia dia ten anatrophen*», Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, VI, 49, 4.

(107) «Es necesario reconocer que [la moral sexual de Clemente] es extremadamente rigurosa: sus preceptos a menudo superan en severidad las posiciones que llegarán a ser tradicionales en la Gran Iglesia», J.-P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, París, 1970, p. 136.

(108) Una de las principales «nuevas» prohibiciones, el régimen complejo y extensivo del incesto, casi no se desarrollará antes de la Alta Edad Media.

(109) Los términos franceses *aveu* y *confession* se traducen al español por un mismo término: «confesión». Sin embargo, Foucault establece entre ellos una distinción. En ambos casos se trata de formas de manifestación de la verdad; pero, mientras el término *confession* es utilizado para referirse a la ritualidad de esa manifestación, el término *aveu*, en cambio, acentúa la forma verbal de la manifestación de la verdad, la verbalización de las faltas o pecados. [Nota de Edgardo Castro, en adelante E. C.]

(*) [Pasaje tachado por Foucault en la copia mecanografiada: «En síntesis, el esquema del código, de la represión y de la interiorización de las prohibiciones no es capaz de explicar los procesos que permiten precisamente a los códigos convertirse en conductas o a las conductas diseñar códigos: a saber, los procesos de "subjetivación". La carne es un modo de subjetivación».]

[2. EL BAUTISMO LABORIOSO]

«Que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para perdón de sus pecados(1)». Hasta el siglo II, el bautismo es «el único acto eclesiástico que puede garantizar la remisión de las faltas»(2).

Los autores del siglo II suelen asociar esa remisión a cuatro efectos producidos por el acto mismo del bautismo. Este *lava,* borra, purifica: la inmersión quita las manchas. «Bajamos al agua, llenos de suciedad, y salimos cargados de frutos(3)». También impone una *marca:* «El agua del bautismo» es «el sello del hijo de Dios»(4); quienes lo reciben quedan así consagrados a Dios y llevan en ellos el signo de su pertenencia y del compromiso que han asumido: como un sello al final de un acta, la marca en los animales del rebaño o el tatuaje en el brazo de los soldados(5). El bautismo, además, constituye un *nuevo nacimiento:* vuelve a dar la vida. Esta palingenesia a veces se representa como un segundo nacimiento. Después del primero –que según Justino se produce por «necesidad» y en la «ignorancia», a partir de una «simiente húmeda», en la «conjunción de nuestros padres»–, el bautismo nos «rejuvenece» al hacernos nacer de nuevo, pero esta vez por «libre elección» y con «conocimiento». Así, nos convertimos en los hijos de un Padre que es «Padre y Señor de todas las cosas»(6). En este mismo sentido, San Ireneo hablaba de la «nueva generación» que Dios nos otorga y que, por la fe, nos hace nacer de la Virgen(7). Este renacimiento se describe asimismo como acceso a la vida más allá de la muerte. En nuestra primera existencia –dice Hermas–, solo recibimos una naturaleza mortal; en ella, el hombre no vivía sino en la muerte y como si estuviera muerto: del agua ritual en la que se sumerge, saldrá vivo(8). Por último, el bautismo *ilumina:* infunde en el alma una claridad que proviene de Dios y la colma; las sombras se disipan y el alma se abre a la luz y, al mismo tiempo, penetra en ella. «Esa ablución se llama "iluminación", porque los que reciben esta doctrina tienen el espíritu lleno de luz»(9).

Bajo estos diferentes aspectos, la remisión bautismal está ligada al acceso a la verdad. Ante todo, porque el bautismo tiene lugar al cabo de una enseñanza, en la que se aprenden la doctrina y el conjunto de reglas que definen el «camino de la vida», en oposición al de la muerte(10).

Y solo lo recibirán quienes «crean verdaderas las cosas que se les han enseñado»(11). Pero hay más: cada uno de los efectos que se atribuyen al

bautismo es a la vez un mecanismo de remisión y un proceso de acceso a la verdad. Purificación, por cuanto borra la suciedad y hace desaparecer las manchas que oscurecen el alma al impedir la llegada de la luz. Sello, por cuanto marca un compromiso y una pertenencia, pero también graba el nombre de Cristo, es decir, su imagen presente a partir de ahora en el alma(12). Regeneración, por cuanto brinda acceso a una vida en la que el mal está ausente y que es a la vez la «verdadera» vida y la vida de la verdad. Iluminación, por último, pues disipa las tinieblas, que son tanto las del mal como las de la ignorancia. Mientras la enseñanza recibida en la catequesis preparaba al espíritu al transmitirle las verdades que debía aceptar, el bautismo, por su parte, coincide con la llegada de la luz.

En la época de los Padres apostólicos y los apologistas, por lo tanto, el vínculo existente en el bautismo entre la reparación de las faltas y el acceso a la verdad se marca con mucha fuerza. Vínculo directo, porque los efectos mismos del bautismo borran las faltas y traen la luz. Vínculo inmediato, porque no es necesario esperar el perdón de las faltas para que la luz se otorgue como si fuera un suplemento, y no es necesario esperar la plena formación de la fe y la adquisición de la verdad para que las faltas se rediman como si se tratara de una recompensa. ¿Es además un vínculo «no reflexivo» (quiero decir: un vínculo tal que el perdón de las faltas y el conocimiento de la verdad se producen en el alma sin que esta tenga que conocer la verdad de las faltas que ha cometido y por las cuales pide perdón)? ¿La reparación de las faltas y el acceso a la verdad están, de una manera u otra, ligados al conocimiento de esas mismas faltas por el sujeto?

La respuesta tiene matices. Depende del sentido que haya que dar al término *metanoia*, que los autores latinos traducen como *paenitentia*, y que se utiliza con regularidad en relación con el bautismo. «Quienes creen en la verdad de nuestra enseñanza y nuestra doctrina» –dice Justino– «prometen vivir así. Les enseñamos a rezar y a pedir a Dios, en el ayuno, la remisión de sus pecados, y nosotros rezamos y ayunamos con ellos»; una vez que llega el momento del bautismo, «sobre aquel que aspira a la regeneración y se arrepiente de sus faltas pasadas, se pronuncia en el agua el nombre de Padre», con el fin de que no siga siendo hijo de la ignorancia y la necesidad, sino de la elección y la ciencia(13). El texto es claro: aquel que recibe el bautismo, quien se convierte en hijo de la elección y la ciencia y cuyas faltas quedan redimidas, es aquel que no solo ha recibido la enseñanza y desea la regeneración, sino que también se arrepiente. *Metanoia* o *paenitentia* son centrales en el bautismo.

Pero esa *metanoia* no se organiza como una práctica penitencial desarrollada y

pautada, es decir, como un conjunto de actos que obliguen al sujeto a adquirir un conocimiento lo más exacto posible de las faltas que ha podido cometer; a explorar en el fondo de su alma las raíces del mal, sus formas ocultas, las flaquezas olvidadas; a entregarse, con fines de corrección, a una prolongada labor en que se mezclan la vigilancia continua y la renuncia gradual; y a infligirse rigores punitivos proporcionales a la gravedad de las ofensas, para intentar apaciguar la ira de Dios. La penitencia que se requiere en el bautismo –al menos el que se describe en la época de los Padres apostólicos y los apologistas– no tiene el carácter de una larga disciplina, de un ejercicio sobre sí mismo, ni el de una adquisición de conocimiento acerca de uno mismo. En Hermas hay un pasaje significativo al respecto. Habla el ángel de la penitencia:

> Doy inteligencia a todos los que se arrepienten. ¿No crees que el hecho mismo de arrepentirse es inteligencia? […] Visto que el pecador comprende que ha hecho el mal ante el Señor y el acto que ha cometido sube a su corazón, se arrepiente y ya no incurre en el vicio; al contrario, pone todo su celo en hacer el bien, humilla su alma y la somete a prueba porque ella ha pecado. Ya ves, pues, que el arrepentimiento es un acto de gran inteligencia(14).

En efecto, la penitencia está ligada a un acto de conocimiento, la *synesis*, pero esta no es conocimiento en el sentido de saber aprendido, verdad descubierta: se trata de una comprensión, una percepción que permite «darse cuenta»(15). Esa percepción supone tres aspectos: al dejar que las acciones realizadas antaño lleguen hasta la superficie del corazón, es necesario convencerse de que eran malas: malas «frente» a Dios(16), es decir, a la vez con respecto a Él, contra Él y bajo su mirada. Es necesario comprender que ahora uno debe apartarse del mal y aferrarse, al contrario, al bien. Y, por último, es necesario autenticar el cambio, «humillar» el alma que ha pecado, «someterla a prueba» ahora que se ha renovado, esto es, darse a sí mismo y dar a Dios las señales que atestiguan ese cambio(17). En torno a la ruptura de vida y a la renuncia-promesa que el postulante debe hacer en el momento del bautismo, en torno a esa *metanoia*, *El Pastor* de Hermas da cabida a los actos de verdad. Estos son de la índole del reconocimiento, más que del conocimiento: dejándolo remontarse hasta el corazón, aceptar el mal que uno ha hecho y dar las señales que permitan reconocer que uno ya no es el que era, que ha cambiado definitivamente de vida, y que está lavado, marcado con el sello, regenerado, colmado por la luz.

En efecto, en esta concepción del bautismo, parece que la relación entre remisión de los pecados y acceso a la verdad –por fuerte, directa e inmediata que sea– no consiste simplemente en una conversión del alma, que gira sobre sí misma, se aparta de la sombra, del mal y de la muerte para orientarse hacia la luz

y abrirse a ella, que la inunda. No se trata simplemente de una ruptura, un paso o un movimiento del alma en el que esta sea a la vez actora de su propia conversión y obrada por la bondad de Dios, que borra las faltas de las que uno se aparta y le otorga la luz de la que [ella] se aleja. La remisión de los pecados y el acceso a la verdad exigen un tercer elemento: la *metanoia*, la penitencia. Pero esta no debe entenderse como el ejercicio calculado de una disciplina. No está ligada a una objetivación de sí, sino antes bien a una manifestación de sí. Manifestación que es a la vez conciencia y testimonio de lo que uno está dejando de ser, y de la existencia regenerada conforme a la cual uno ya vive. Es la conciencia-testimonio de un paso que no es meramente una transformación, sino una renuncia y un compromiso. La *metanoia* no desdobla el alma en un elemento que conoce y otro que debe ser conocido. Mantiene unidos, en el orden del tiempo, lo que uno no es más y lo que uno ya es. En el orden del ser, la muerte y la vida, la muerte que está muerta y la vida que es la nueva vida. En el orden de la voluntad, la separación respecto del mal y el compromiso con el bien. Y en el orden de la verdad, la conciencia de que uno verdaderamente ha pecado y el testimonio de que se ha convertido de verdad. El papel de la *metanoia* en el bautismo no consiste en ir a buscar, en el fondo del alma, lo que esta es, para poner sus secretos ante la mirada de la conciencia o a la vista de los otros. Consiste en manifestar el «paso» –la extirpación, el movimiento, la transformación, el acceso–, y manifestarlo a la vez como proceso real en el alma y compromiso efectivo del alma. La *metanoia* constituye así un acto complejo que es movimiento del alma que accede a la verdad y verdad manifestada de ese movimiento.

* * *

En el paso del siglo II al siglo III, los textos de Tertuliano que tratan del bautismo dan cuenta de cierta cantidad de cambios notables, en lo concerniente tanto a la preparación para el bautismo como a la significación que debía darse al rito y su eficacia.

A. LA PREPARACIÓN PARA EL BAUTISMO(*)

El capítulo VI del *De paenitentia* parece dar a ese tiempo de preparación una importancia y un valor operativo mucho mayores que los que se le atribuían en

el pasado. «¿Estamos purificados por el hecho de ser absueltos? Sin duda, no. Lo estamos cuando, al acercarse el perdón, queda saldada la deuda de la pena, […] cuando por fin Dios amenaza, y no cuando perdona». Y un poco más adelante agrega: «No nos han lavado para dejar de pecar, sino porque […] ya estamos lavados en lo profundo del corazón»(18). Con respecto al tema de un acto bautismal que sea a la vez purificación y remisión, Tertuliano parece efectuar un triple desplazamiento: en el tiempo, ya que ahora parece que el procedimiento de purificación debe preceder a la vez al perdón y al rito mismo de la inmersión; en la operación purificadora cuyo agente, al parecer, es ahora el hombre que actúa sobre sí, y en la naturaleza misma de esa operación, en la que el papel del ejercicio moral parece prevalecer sobre la fuerza de la iluminación. En una palabra, la purificación, en lugar de integrarse al movimiento que introduce al alma en la luz y le asegura la remisión, adopta la forma de una condición previa. Y además, al comienzo de ese mismo pasaje, ¿no dice Tertuliano que el hombre debe «pagar» con la penitencia su salvación, y que es esto lo que Dios recibe a cambio del perdón?

Este texto merece una explicación. Tertuliano –que a menudo retoma la cuestión(19)– no pretende impugnar la eficacia del rito ni trasladar al hombre que se purifica por sí solo lo esencial de la operación. El *De baptismo* está explícitamente dirigido contra una secta de cainitas que se negaban a aceptar que «un poco de agua pudiese lavar la muerte»[(20)]. Tertuliano les responde con un «elogio del agua» en el que recuerda los valores espirituales que tiene, manifestados en la Escritura: agua que fue la sede del Espíritu antes de la Creación; agua con la cual Dios debió mezclar la arcilla para modelar al hombre a su imagen; agua que purificó la Tierra en el Diluvio, liberó a los hebreos de sus perseguidores egipcios, dio de beber al pueblo elegido, sanó las enfermedades en el estanque de Bethesda(21). Esa agua, dotada de tales poderes en la antigua ley, ¿cómo habría de estar desprovista de ellos ahora, cuando el Espíritu Santo, al inaugurar otra ley, desciende sobre ella para bautizar a Cristo?(22). El agua del bautismo retoma todas las funciones que la Escritura había prefigurado: cura, alimenta, libera, purifica, permite dar nueva forma al hombre y hace del alma del bautizado el trono de Dios. Pero ahora estas funciones se integran a la economía de la salvación. Así, Tertuliano puede recordar ya en las primeras líneas de *De baptismo* el principio de que el agua bautismal lava los pecados, en una fórmula muy cercana a la que se encontraba en el siglo II: «Venturoso sacramento el de nuestra agua, que, al lavar la mancilla de nuestra ceguera de antaño, nos libera para la vida eterna»(23).

El problema consiste, entonces, en saber cuáles son el lugar y el sentido de esa purificación previa de la que habla *De paenitentia*, si es cierto, como dice el *De baptismo,* que el agua bautismal tiene el poder de lavar nuestras manchas.

Un reproche que Tertuliano hace a algunos de los que piden el bautismo puede ponernos sobre la pista. En efecto, critica a los candidatos al bautismo que se conforman con lamentar algunas de las faltas que han cometido –considerando que con eso basta para que Dios perdone todas las otras– y se apresuran entonces a solicitarlo. Otros, al contrario, procuran demorarlo cuanto sea posible, Como saben que no tendrán derecho a pecar una vez recibido el sacramento y como también saben que este borrará todas sus faltas, sean cuales fueren, postergan el momento del bautismo para poder pecar(24). Ahora bien, en esas dos actitudes hay presunción y soberbia a la vez. Y detrás de eso, dos errores graves.

La presunción consiste en imaginar que, por obra del sacramento, se puede forzar a Dios; que el hombre tiene así influjo sobre Él y que le basta con recurrir al bautismo para obtener de manera indudable el perdón total y definitivo. Eso significa hacer de la liberalidad de Dios «una servidumbre». Tertuliano no cree que quienes acuden al bautismo con esas disposiciones insuficientes o malas no sean efectivamente redimidos: no pone en tela de juicio la eficacia del rito. En cambio, considera que aquellos a quienes a continuación se ve recaer, romper el compromiso que han aceptado y volver a las faltas que han sido redimidas son precisamente quienes «se deslizaron en el bautismo». Han podido «engañar a los hombres», pero no escapan a quien lo ve todo: recaerán. La redención que el hombre obtiene en el bautismo debe considerarse efecto de la *liberalitas* de Dios (a la vez generosidad que perdona y libertad de perdonar). En el comienzo mismo del *De paenitentia,* Tertuliano propone una interpretación muy significativa de la caída y el perdón: Dios, tras ver todos los crímenes de la temeridad humana que encuentran su ejemplo en Adán, había pronunciado una condena contra el hombre, lo había expulsado del Paraíso y sometido a la muerte. Pero luego recuperó la misericordia y se arrepintió(25). El perdón que Dios otorga a los hombres debe comprenderse como una suerte de *metanoia* en la que Él, libremente, decide suspender los efectos de su ira. Tomar ese perdón por el efecto necesario de un rito al cual el hombre decide someterse: esa es la presunción.

En cuanto a la soberbia, consiste en la confianza que el pecador solicitante del bautismo deposita en sí mismo. No se da cuenta de que puede caer o recaer sin cesar, antes o después del bautismo. Quien va hacia la luz no sigue un camino recto y fácil. Es como esos animales recién nacidos, casi ciegos, que tropiezan

una y otra vez y se arrastran por el suelo(26). Además, debe recordar que Satán, que se apoderó del alma de los hombres después de la caída y hace de cada una de ellas algo así como su Iglesia(27), advierte, no sin ira, que por el bautismo quedará desposeído de esas almas. Redobla por tanto los esfuerzos, sea para impedir esa derrota, sea, más adelante, para reconquistar el lugar perdido(28). El periodo que precede al bautismo no debe ser, pues, el de la confianza arrogante en uno mismo. Es, al contrario, el tiempo «del peligro y el temor»(29). Tertuliano asigna gran importancia a esta necesidad del «temor» en el camino que lleva al bautismo y en la vida misma del cristiano. Es cierto que con ello retoma un tema anterior a él, pero le da una modulación particular. Ya no se trata simplemente del temor de Dios, en el sentido en que, en el Antiguo Testamento, había que temer la ira divina si no se respetaban sus mandamientos. A su entender, la necesidad del *metus* [temor] como dimensión constante de la existencia cristiana abarca tanto el temor de Dios como el temor a uno mismo, es decir, el miedo a la propia debilidad, las flaquezas de las que uno es capaz, las insinuaciones del Enemigo en el alma, la ceguera o la complacencia que nos llevarán a dejarnos sorprender por él. Quien debe recibir el bautismo tiene que tener confianza, pero no en sí mismo, sino en Dios. No debe abandonarlo la incertidumbre, no en relación con el poder de Dios, sino en cuanto a su propia naturaleza, su debilidad, su impotencia.

Puede comprenderse entonces la importancia de un tiempo de preparación para el bautismo, que no es simplemente la iniciación en las verdades o la enseñanza de las reglas de vida. Se trata de un tiempo que permite al candidato no esperar, con soberbia y presunción, un perdón total que Dios estaría forzado a otorgarle. La preparación para el bautismo es el tiempo en que se aprende el respeto por la *liberalitas* divina, gracias a la conciencia que se toma de la gravedad de las faltas cometidas y del hecho de que Dios habría podido no perdonar y, si redime esas faltas, solo es porque así lo quiere. Pero es también el tiempo en que se forja el sentimiento de «temor», el *metus,* es decir, la conciencia de que uno nunca es enteramente amo de sí mismo, de que nunca se conoce del todo y de que, dado que se ve en la imposibilidad de saber de qué caída es capaz, el compromiso que acepta es aún más difícil, aún más peligroso. Al insistir en la necesidad de la preparación para el bautismo y mencionar la purificación que debe producirse en él, Tertuliano, sin hacer mella en el principio fundamental de la remisión por el propio sacramento, reestructura una relación con Dios y con uno mismo en ese proceso de redención. Dios es a la vez omnipotente y enteramente libre cuando perdona; el hombre que se somete al proceso de redención jamás debe estar del

todo seguro de sí mismo. La preparación para el bautismo purifica: no porque por sí sola pueda realizar la redención, sino porque, al contrario, lleva a esperarlo todo de la libre generosidad de Dios para borrar pecados de los que uno se aparta, no solo debido a que se arrepiente de los que ha cometido, sino en virtud de una relación de temor de sí mismo que se establece de manera permanente. Una preparación de ese tipo no se limita a romper con lo que uno era; en cierta forma, debe enseñar a separarse continuamente de uno mismo.

Es posible comprender entonces la concepción, parcialmente nueva, que Tertuliano se forja de la preparación para el bautismo. Acompaña la catequesis y la enseñanza de las verdades y las reglas con un trabajo de purificación moral. Y, a la inversa, tiende a organizar el movimiento de la *metanoia* bajo una forma pautada desde el comienzo de la preparación. Es necesario pensar ese periodo como un tiempo en que se aprenden no solo las verdades que hay que creer, sino la penitencia que hay que practicar.

> El pecador debe llorar sus faltas antes del momento del perdón, pues el tiempo de la penitencia es el del peligro y el temor. No discuto a quienes van a sumergirse en el agua la eficacia del beneficio de Dios. Pero para alcanzarlo es menester afanarse.

Elaborandum est(30). Labor que tiene su forma, sus reglas, sus herramientas, su *ratio*(31). Esto es lo que Tertuliano llama «disciplina de la penitencia», a la cual debe someterse, antes de sumergirse en el agua, el candidato al bautismo: «Señor, otorga a tus servidores la capacidad de conocer o aprender de mis labios la disciplina de la penitencia, en cuanto los oyentes mismos tienen prohibido pecar»(32).

Tertuliano encuentra en el bautismo de Juan el modelo de esa disciplina en lo que tiene de necesario, de pautado, de simple condición previa. Son conocidos los problemas sumamente arduos –y las innumerables discusiones– que planteaba la existencia de ese bautismo anterior al Salvador (y que por consiguiente no podía asegurar la salvación), pero al que el propio Salvador se había sometido. Bautismo puramente humano, porque no provoca el descenso del Espíritu Santo en el alma de quienes lo reciben, y bautismo otorgado por un Precursor, cuyo papel es anunciar a Aquel que viene conforme a la promesa. Es necesario comprenderlo como «el bautismo de la penitencia»(33). Y si Cristo lo recibe, esto no significa que él mismo deba practicar la penitencia. Así, se muestra que, de ahora en más, en el tiempo nuevo, el bautismo marcará la venida del Espíritu Santo, y por lo tanto de la luz y la salvación, pero también se muestra que el bautismo del Espíritu debe ser precedido por el de la penitencia,

como el sacramento de los cristianos lo ha sido por la misión de Juan. El Precursor

> recomendaba la penitencia, cuya meta es purificar los espíritus, a fin de que ella, al transformar, borrar y desterrar del corazón del hombre todas las manchas del viejo error, […] preparara al Espíritu Santo, pronto a descender, el santuario de un corazón puro(34).

Por ende, lo que en una palabra nos enseña el bautismo de Juan es, según dice el *De baptismo*, que «la penitencia precede: a continuación viene la remisión»[(35)].

Tertuliano brinda muy pocos detalles sobre esta disciplina penitencial previa al bautismo. Algunas reglas negativas: no dar el bautismo demasiado pronto, porque siempre es más peligroso precipitarlo que demorarlo; no otorgarlo a cualquiera, porque hacerlo equivaldría a ofrecer las cosas santas a los perros y perlas a los puercos; y no darlo a los niños ni a las personas no casadas, cuya continencia no está garantizada. Algunas prescripciones generales: «El pecador debe llorar sus faltas antes del tiempo del perdón»(36), y cuando el momento del bautismo se acerca, quienes van a acceder a él «deben invocar a Dios mediante plegarias fervorosas, ayunos, genuflexiones, vigilias»(37). Pero lo significativo son los dos tipos de efectos que Tertuliano espera de esa disciplina, además de la purificación propiamente dicha del alma. Si ella es rigurosa y exigente, es porque debe constituir, para quien aspira a la vida cristiana, un «ejercicio». Contra el cristiano, el Enemigo no se desarma; al contrario: se encarnizará por vencerlo, y el bautizado deberá acostumbrarse a sus ataques, sus trampas y sus seducciones para poder oponerle resistencia. Es necesario que haya aprendido a conocerlo y adiestrado su alma para resistirlo. Después de ser absuelto una primera vez, la gravedad de la recaída es tan grande que el bautizado debe estar dispuesto a la lucha y armado para triunfar frente al Enemigo. La penitencia es la preparación –entrenamiento de las fuerzas y adquisición de la vigilancia– que impedirá nuevas recaídas. Si desde el inicio la penitencia, la *metanoia*, debe ser parte de la preparación para el bautismo, es porque no solo se trata de una purificación, sino de un ejercicio, y de un ejercicio que, si es indispensable para uno ser redimido, debe ser útil luego de la redención y a lo largo de toda la vida cristiana. Desde sus formas prebautismales, la penitencia revela ser una forma de ejercicio de uno mismo sobre uno mismo que debe durar toda la vida del cristiano.

Pero tiene también otro sentido que ya hemos encontrado: es el precio que debe pagarse por la redención.

> ¡Qué cálculo tan insensato como injusto el de no cumplir la penitencia y esperar la remisión de las faltas, es decir, no pagar el precio y tender la mano para recibir la mercadería! El Señor ha puesto ese precio al perdón: nos ofrece la impunidad a cambio de la penitencia(38).

Tal vez parezca que en este pasaje Tertuliano vuelve a la idea de un intercambio en igualdad de condiciones, y por lo tanto de un mecanismo obligatorio: como el hombre ha pagado el precio debido, Dios no tendría más que darle el perdón. No es ese, sin embargo, el sentido del texto. Las monedas que se dan en la penitencia jamás valdrán la vida eterna que Dios otorga a cambio. Y, en consecuencia, la generosidad de Dios jamás será forzada. La moneda de la penitencia no mide el valor de la remisión obtenida; atestigua la autenticidad de lo que se da en pago. No se la concibe como unidad contable, sino como elemento de prueba o, mejor, de puesta a prueba. La continuación del texto lo muestra con claridad: cuando se hace una compra, el vendedor «empieza por examinar el dinero con que se le paga, para ver si no ha sido corroído, raspado o alterado; creemos que así comienza el Señor por poner a prueba la penitencia». Al hablar de la penitencia-retribución, Tertuliano no apunta a algo que se le compre a Dios, sino a una prueba a la cual, delante de Él, uno se somete. *Probatio paenitentiae.* Se trata de dar las pruebas sólidas, tangibles, auténticas del cambio que se produce en el alma, del trabajo que uno efectúa sobre sí, del compromiso que toma, de la fe que toma forma. Como se dice un poco más adelante, en una fórmula rigurosa, «la fe comienza por la fe en la penitencia y se encomienda a ella». De ese modo, la palabra «penitencia» designa dos cosas: el cambio del alma y la manifestación de ese cambio en actos que permiten autentificarlo. La penitencia debe ser la prueba de la penitencia misma.

Estos análisis de Tertuliano no son aislados ni premonitorios, aunque tengan una tonalidad distinta de los que hace su contemporáneo Clemente de Alejandría y sean más elaborados que los de Justino.

En la misma época en que escribía Tertuliano, se desarrollaba una nueva institución cuya función consistía en organizar, regular y controlar esa purificación anterior al bautismo de la que hablaba el *De paenitentia.* Sin duda, se trata menos de una innovación radical que de una institucionalización, según un modelo que tiende a dar una forma general a las prácticas de catequesis y de preparación para el bautismo. Los historiadores reconocen varias razones para el establecimiento de un catecumenado que en el transcurso del siglo III cobró cada vez más la apariencia de una «orden», junto a la de los bautizados: la afluencia de candidatos, con lo que podía comportar de debilitamiento en la intensidad de

la vida religiosa; la existencia de las persecuciones, que llevaban a quienes carecían de la preparación suficiente a abandonar su fe; y la lucha contra las herejías, que implicaba una formación más rigurosa desde el punto de vista tanto de las reglas de vida como de los contenidos doctrinales. A lo cual hay que agregar, tal vez, el modelo de las religiones mistéricas, con el cuidado que ponían para formar a los iniciados(39). El catecumenado constituye un tiempo de preparación muy extenso (puede durar tres años), en cuyo transcurso la catequesis y la enseñanza de las verdades y las reglas se asocian a un conjunto de prescripciones morales y obligaciones rituales y prácticas, así como deberes. Además –y es esto lo que debe retenerse aquí–, esta preparación está organizada con procedimientos destinados a «poner a prueba» al candidato; vale decir, a manifestar lo que él es, atestiguar la «labor» que lleva a cabo, dar testimonio de su transformación y de la autenticidad de su purificación. Estos procedimientos equivalen a la *probatio*, que Tertuliano concebía como uno de los significados de la disciplina de la penitencia, indispensable para la preparación bautismal. Y muestran que la *metanoia* no debe comprenderse únicamente como el movimiento en virtud del cual el alma se vuelve hacia la verdad apartándose del mundo, los errores y los pecados, sino también [como] un ejercicio en que el alma debe revelarse con sus cualidades y su voluntad. Se trata, en suma, de la dimensión institucional del principio de que el acceso del alma a la verdad no puede realizarse sin que ella manifieste su propia verdad. Para reiterar la metáfora de Tertuliano, con su sentido bien peculiar, este es, en cierta forma, el «precio» que el alma debe pagar para acceder a la luz que finalmente la colmará.

La tradición apostólica de Hipólito nos ofrece el testimonio más detallado acerca de lo que podían ser esos procedimientos de prueba, tal como estaban vigentes al menos en el catecumenado occidental(40). En esa obra se describen varios de ellos antes del momento final de la «profesión de fe», cuando el bautizado afirmaba solemnemente, en respuesta a una triple interrogación, que creía en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. En ese momento, el catecúmeno manifestaba por sí mismo la autenticidad de su creencia con una proclamación a la que iban a responder, mediante la epíclesis de los nombres y la imposición de las manos, la venida del Espíritu Santo y la iluminación. Así, el acceso a la verdad y la manifestación del alma en su verdad se reunían en el acto del bautismo. Pero *La tradición apostólica* indica y describe con bastante detalle otros actos de puesta a prueba, que se escalonaban a lo largo de la preparación para el bautismo. Podemos agruparlos en tres grandes formas.

1. Interrogatorio. Se trata de un procedimiento relativamente simple que se desarrolla conforme a un juego de preguntas y respuestas. Tenía lugar, si no en secreto, sí al menos con una participación restringida: los «doctores», encargados del catecumenado, el propio candidato y quienes «lo habían llevado», que ejercían el papel de testigos y garantes(41). La indagación, al parecer, se refería a datos exteriores: estatus del candidato, profesión ejercida –esto a causa de una serie de incompatibilidades–, maneras de vivir. Pero también se refería a elementos interiores y, en esencia, a la relación del candidato con su antigua religión y las razones que podían encauzarlo hacia la creencia cristiana.

> Que en un comienzo se los lleve frente a los doctores, antes de que llegue el pueblo. Que se les pregunte la razón por la cual buscan la fe. Que quienes los llevan presten testimonio sobre ellos, a fin de saber si son capaces de escuchar. Que asimismo se examine su manera de vivir: ¿tiene una mujer, es esclavo? […] Que se inquiera sobre los oficios y las profesiones de aquellos a quienes se trae para instruirlos(42).

Después de ser recibidos como oyentes, los catecúmenos tenían que llevar, durante un periodo que podía extenderse hasta tres años, una vida en que la enseñanza de las verdades fundamentales estaba asociada a obligaciones religiosas, pero también a reglas de conducta, tareas y obras. Al término de ese periodo se hacía una segunda indagación de manera, al parecer, muy similar a la primera. También se hacían preguntas a los testigos-garantes. Pero esta vez el examen se refería al periodo mismo del catecumenado:

> Cuando se escoge a quienes van a recibir el bautismo se examina su vida: ¿han vivido honestamente mientras eran catecúmenos? ¿Han honrado a las viudas? ¿Han visitado a los enfermos? ¿Han hecho buenas obras de todo tipo? Si quienes los han llevado prestan testimonio sobre cada uno: ha actuado así, escucharán el evangelio(43).

En ese momento se aceptaba a los catecúmenos para el bautismo. Se los sometía entonces durante algunas semanas –por lo general, las anteriores a Pascuas– a una preparación más intensa: plegarias, ayuno, vigilias cuyo rigor debía atestiguar su fe. Este periodo es el que Crisóstomo habría de llamar «el tiempo de la palestra»(44).

2. Las pruebas con exorcismos. La imposición de manos y el soplo sobre el rostro son ritos antiguos destinados a expulsar a los espíritus que se han apoderado del cuerpo y el alma de un hombre. Están asociados desde tiempos muy antiguos al bautismo(45). Pero quizá no siempre tuvieron la amplitud y la multiplicidad que se les conoce en el siglo IV, cuando se los utiliza tan pronto como el postulante ingresa al orden de los catecúmenos(46), y se recurre a ellos

varias veces durante su periodo como oyente. En cambio, *La tradición apostólica* indica, ya para finales del siglo II, la exigencia de un exorcismo solemne poco tiempo antes del bautismo:

> Cuando se acerca el día en que deben ser bautizados, el obispo exorciza a cada uno de ellos a fin de reconocer si son puros *[ut possit cognoscere si mundi sunt]*. De encontrarse a uno que no es puro, que se lo deseche: este no se ha aplicado lo suficiente a la palabra de la doctrina de la fe(47).

En la época de San Agustín, un rito del mismo tipo se celebraba justo antes del bautismo(48). El candidato se quita el cilicio y pone encima los pies, como un gesto que manifiesta que deja atrás al viejo hombre, y que forma parte de las prácticas tradicionales de exorcismo. El obispo pronuncia las imprecaciones y, al escucharlas sin protestar, el catecúmeno muestra que se ha liberado de los espíritus impuros. El obispo pronuncia entonces estas palabras: *«Vos nunc immunes esse probavimus»* [Ahora hemos probado que estás liberado].

Esos exorcismos, desde luego, no se refieren a una forma de posesión similar a la de los energúmenos(49). La imposición de manos significaba una transferencia de poder: la sustitución del poder del Espíritu del mal, que reina sobre el alma del hombre desde la caída, por el poder del Espíritu Santo. El primero es destronado, desposeído, desalojado del alma y del cuerpo donde había establecido su sede, y eso sucede en virtud del poder de quien es más fuerte que él, pero no puede coexistir con él ni, por consiguiente, descender a un alma de la que todavía no se haya expulsado al otro(50). Pero el exorcismo es también una prueba de verdad; al expulsar al Espíritu del mal, efectúa en el alma la división entre lo puro y lo impuro, la somete a un procedimiento de autentificación como el que se lleva a cabo al exponer un metal al fuego(51): se lo despoja de los elementos que lo alteran, se mide su grado de pureza. Las expresiones utilizadas por la tradición y la fórmula que cita San Agustín indican con claridad que el exorcismo «pone a prueba», «muestra» y permite «reconocer». Constituye, a su manera, un examen del alma.

De ahí las expresiones que se utilizan habitualmente en el siglo IV y en los posteriores para designar esas prácticas de exorcismo. En la *Explanatio symboli*, donde Ambrosio explica a quienes acuden a recibir el bautismo el sentido de los ritos a los que se los ha sometido, el autor incluye el exorcismo entre los *mysteria scrutaminum:* «Hemos procurado saber si hay alguna impureza en el cuerpo del hombre; mediante el exorcismo nos informamos de la santificación no solo del cuerpo, sino del alma»[(52)]. Y el obispo Quodvultdeus, al dirigirse a quienes van a recibir el sacramento, atribuye el mismo sentido al exorcismo: «Se

celebra en vosotros el examen y se extirpa al diablo de vuestro cuerpo, mientras se invoca a Cristo, a la vez humilde y altísimo. Pediréis entonces: ponme a prueba, Señor, y conoce mi corazón»[(53)].

3. Por último, la confesión de los pecados, de la que ni la *Didache* ni la *Apología* de Justino hablaban como exigencia previa al bautismo, es, al contrario, mencionada habitualmente a partir del *De baptismo* de Tertuliano.

> Quienes van a acceder al bautismo deben invocar a Dios mediante plegarias fervorosas, ayunos, genuflexiones y vigilias. También se prepararán para él a través de la confesión de todos sus pecados de antaño. Y lo harán en recuerdo del bautismo de Juan, donde está dicho que se lo recibía *confesando los pecados*(54).

Por tanto, esta «confesión» es muy diferente del interrogatorio que abría y cerraba el periodo de oyente del catecúmeno. No es una información que los responsables pidan sobre la vida y la conducta pasadas de un candidato, es un acto que este realiza por sí mismo, entre los demás ejercicios de piedad y ascetismo. ¿Se trataba de una confesión detallada y hecha a un sacerdote de «todas las faltas» cometidas en el pasado? Tertuliano se limita a mencionar que los cristianos de su tiempo deben alegrarse de no tener que hacer, como en los tiempos de Juan, «una confesión pública de nuestras iniquidades y nuestras vergüenzas»[(55)]. ¿Hay que entender, entonces, que el catecúmeno debía hacer el examen de su vida pasada, suscitar el recuerdo de sus faltas y transmitir esa confidencia al obispo, esto es, a quien tenía la tarea de guiarlo? Es posible. Y los textos más tardíos dan a entender claramente que en esa época, quien lo solicitaba antes del bautismo tenía que hacer ante el obispo o el sacerdote(56) un acto particular en el cual «confesaba» esos pecados.

En todo caso, es necesario recordar que el término *confessio* tenía entonces un significado muy amplio, equivalente al de la palabra griega *exomologesis*(57): acto global mediante el cual uno se reconocía pecador. Y, sin duda, la *confessio peccatorum* a la que se convoca a quien quiere hacerse cristiano no debe compararse con la rememoración y la confidencia detallada y exhaustiva de todas las faltas, según sus categorías, sus circunstancias y su gravedad respectivas, sino que, más bien, [hay] que [pensar en] un acto(*) –o varios– por el cual uno se reconoce pecador, ante Dios y eventualmente ante un sacerdote. En lo esencial consiste en manifestar la conciencia que uno tiene de haber pecado, de ser pecador, y la voluntad de apartarse de ese estado. Más que recapitulación, testimonio de uno sobre sí mismo y testimonio del paso por la memoria y el relato de «todas las faltas» efectivamente cometidas.

Ese es el sentido que parece colegirse de un pasaje del *De sacramentis* de San Ambrosio:

> Cuando solicitaste tu inscripción [para ser bautizado], el sacerdote tomó lodo y te lo esparció sobre los ojos. ¿Qué significa eso? Que tenías que confesar tu pecado *[fatereris],* reconocer tu conciencia *[conscientiam recognoscere],* hacer penitencia por tus faltas *[paenitentiam gerere],* esto es, percibir *[agnoscere]* la suerte de la raza humana. Puesto que, por más que aquel que viene al bautismo no revele su pecado, realiza sin embargo, por eso mismo, la confesión de todos sus pecados, ya que pide el bautismo para estar justificado, es decir para pasar de la falta a la gracia. […] Ningún hombre carece de pecado; se reconoce hombre *[agnoscit se hominem]* aquel que busca refugio en el bautismo de Cristo(58).

Texto importante. Ante todo, porque permite percibir la amplitud del sentido que adopta la palabra *confessio:* desde el acto mediante el cual se confiesa efectivamente determinada falta hasta el reconocimiento de que, en su condición de hombre, uno no puede no ser pecador. Pero también por la insistencia en mostrar que el paso de la falta a la gracia –que es lo propio del bautismo– no puede darse sin determinado «acto de verdad». Acto «reflexivo» en el sentido de que se convoca al catecúmeno a manifestar explícitamente, en forma de atestación, la conciencia que tiene de ser pecador. No hay remisión, no hay acceso salvífico a la luz, sin un acto en el cual se afirme la verdad del alma pecadora, que vale al mismo tiempo como marca verídica de la voluntad de dejar de serlo. El «decir veraz sobre uno mismo» es esencial en ese juego de la purificación y la salvación.

En términos generales, desde fines del siglo II se advierte el lugar creciente que ocupa, en la economía de la salvación de cada alma, la manifestación de su propia verdad: bajo la forma de una «indagación» en la que el individuo es el interlocutor de un cuestionario o el objeto de un testimonio; bajo la forma de una prueba purificadora en la que es objeto de un rito de exorcismo; y por último, bajo la forma de una «confesión», en la que es a la vez el sujeto que habla y el objeto del que habla, pero donde se trata más de atestiguar que se siente pecador que de hacer el listado exacto de los pecados que deberán redimirse. Está claro, sin embargo, que la práctica de la confesión bautismal solo puede comprenderse en su forma y su evolución si se la relaciona con el desarrollo tan importante de la «segunda penitencia», a partir también de finales del siglo II.

La institución del catecumenado, la voluntad de someter a los candidatos a reglas de vida rigurosas, la puesta en juego de procedimientos de verificación y autentificación, no pueden separarse de los nuevos desarrollos de la teología del bautismo tal como puede observarse a partir del siglo III. En estos, hay un

conjunto de elementos donde la liturgia, las instituciones, la práctica pastoral y los elementos teóricos se atraen y se refuerzan mutuamente. Sin embargo, no se trata de una nueva teología bautismal, sino antes bien de un nuevo énfasis. Esto resulta notorio en dos cuestiones en particular: el tema de la muerte y el del combate espiritual.

A partir del momento en que se lo concibió como regeneración y segundo nacimiento, el bautismo comportaba una relación con la muerte, en el sentido, al menos, de que después de una primera generación que estaba condenada a ella, aquel hacía «renacer» a una vida que era la verdadera vida. El bautismo se refería a la muerte, ya que liberaba de ella. Así, Hermas, con respecto a las almas-piedras con las que se construye la Torre de la Iglesia: «Tenían que salir del agua para recibir la vida: no podían entrar al reino de Dios de otra manera que rechazando la muerte que era su vida anterior»(59). Pero desde fines del siglo II se advierte el desarrollo del tema de que el bautismo, aunque abre el acceso a la vida, debe ser en sí mismo una muerte; y si Cristo, por medio de su resurrección, anunció ese «nuevo nacimiento», mostró en su propia muerte qué era el bautismo. Este es una manera de morir con y en Cristo. A partir del final de esta época se produjo entonces en la teología bautismal un retorno a la Epístola a los Romanos y la concepción paulina del bautismo como muerte: «Por medio del bautismo fuimos, pues, sepultados con él en la muerte, a fin de que, así como Cristo resucitó de entre los muertos, […] así también nosotros vivamos una vida nueva»(60).

En *De resurrectione carnis,* Tertuliano se refería al texto de San Pablo: planteaba el principio de que morimos en el bautismo *per simulacrum*, pero que *per veritatem* resucitamos en la carne, «como Cristo»(61). Pero será sobre todo después de Tertuliano, que no hace alusión a ella en el tratado sobre la penitencia ni en el dedicado al bautismo, cuando ha de desarrollarse la relación que este tiene con la muerte por obra de la pasión de Cristo. Se hace valer toda una serie de analogías: entre la inmersión y la sepultura(62), entre la piscina y la «forma de la tumba»(63), entre la triple inmersión que sigue a la triple profesión de fe y los tres días transcurridos de la crucifixión a la resurrección(64). Gracias a estas analogías salen a la luz varios temas. En primer término, encontramos la idea de que el bautismo debe ir acompañado por la muerte del viejo hombre: según la Epístola a los Romanos, hay que crucificarlo, «a fin de que [sea] destruida nuestra naturaleza transgresora»(65).

Bautismo «salobre y amargo», cuya prefiguración ve Orígenes en la travesía del desierto que debió preceder al retorno a la Tierra Prometida(66). Pero como

la vieja vida de la que uno se despoja, crucificándola, no es más que la muerte misma, entonces es necesario concebir el bautismo como muerte de la muerte. Lo explica San Ambrosio en un pasaje importante del *De sacramentis:* tras la falta de Adán, Dios condenó al hombre a morir. ¿Castigo temible y sin remedio? No, y por dos razones. Porque Dios permitió al hombre resucitar, pero también porque la muerte, como término de la vida mortal, es también el término del pecado: «Cuando morimos, dejamos de pecar». Así, la muerte, instrumento del castigo, termina por convertirse, cuando está asociada a la resurrección, en un instrumento de salvación: «la condena hace las veces de un beneficio»; «las dos cosas están en nuestro favor: la muerte es el fin de los pecados y la resurrección es la reparación de la naturaleza»(67). En efecto, el bautismo constituye algo así como una inversión del sentido de la muerte: una muerte que hace morir el pecado y la muerte, y que en ese carácter, por lo tanto, debe ser ardientemente deseada.

Pero hay más: esta muerte en el bautismo no solo debe sepultar de una vez por todas el despojo de la vida que el cristiano ha abandonado: debe marcarlo para siempre y a lo largo de toda su vida de cristiano. En efecto, con el sello del bautismo el hombre recibe el signo de la crucifixión. Esa es entonces la «semejanza» a la que debe subordinar su vida. La *homoiosis to theo* que prometía a quien era capaz de ella una vida de luz y eternidad tiende a ser sustituida por el principio de una semejanza con Cristo en su pasión, y por tanto de una vida cristiana puesta bajo el signo de la mortificación.

1. Este recentramiento de la concepción del bautismo en torno de la muerte –o, al menos, de la relación muerte-resurrección– tiene tres consecuencias en cuanto a la idea que nos forjamos de la *metanoia* indispensable para el bautismo. La primera es que la conversión del alma, el desapego mediante el cual uno renuncia al mundo del pecado y se aparta del camino de la muerte, asume cada vez más la forma de un ejercicio de uno sobre sí mismo que consiste en una mortificación, un dar muerte voluntario, aplicado, continuo, a todo lo que en el alma o el cuerpo pueda atar al hombre al pecado. La segunda es que esa mortificación no debe situarse exclusivamente en el momento del bautismo, sino que exige una larga y lenta preparación. Ni siquiera debe llegar a su fin con la inmersión redentora: habrá que proseguirla en una vida de mortificación que solo tendrá término en la muerte misma. El bautismo, como muerte y resurrección, ya no marca simplemente la entrada a la vida cristiana: es una matriz permanente para esa vida. Por último, otra consecuencia: la exigencia de

una *probatio*, que tenía que verificar el deseo y la capacidad del candidato de acceder a la verdad, tenderá, sin perder ese papel, a hacer un lugar cada vez más importante a un conjunto de «pruebas» que son a la vez ejercicios de mortificación y autentificación de esa muerte al pecado, de esa muerte «a la muerte del pecado». De ese modo, la relación de uno consigo mismo, entendida como labor de uno sobre sí y toma de conocimiento de uno por uno mismo, ocupará un lugar cada vez más marcado en el proceso global de la conversión-penitencia designada por la palabra *metanoia*.

2. Pero interviene otro factor, con efectos convergentes. Es el desarrollo, en la teología de la falta y el bautismo, del tema del Enemigo presente en el alma y reinante sobre ella. En efecto, no hay que engañarse: la especificación de las prácticas de exorcismo y su multiplicación, tanto en el periodo del catecumenado como durante los ritos que preceden de inmediato al bautismo, no traducen el triunfo de una concepción demonológica del mal. Antes bien, asistimos a una serie de esfuerzos para, con la nueva idea de pecado original, articular la omnipotencia de un Dios que acepta salvar y el principio de que cada uno es responsable de su salvación. La concepción de Tertuliano respondía a esta exigencia: él veía el efecto de la caída no solo en el hecho de que el hombre estuviera condenado a la muerte, de que su alma estuviera corrompida y su vida librada al mal, sino, precisamente, en el hecho de que Satán hubiera podido establecer su imperio sobre los hombres, incluso en lo más profundo de su corazón. Como jurista, Tertuliano al parecer pensaba más en una posesión entendida como jurisdicción y ejercicio de un poder que como insinuación de entidades ajenas. El efecto del bautismo consistía entonces en producir una «desposesión» que tenía dos aspectos: el Espíritu Santo podía encontrar su sede en el alma liberada por la purificación, y el hombre adquiría una fuerza mayor que la de los demonios, podía oponerles resistencia y podía comandarlos. De la caída a la salvación, actuaba y se invertía una relación de fuerzas: ni el hombre estaba absolutamente obligado al mal antes de la venida del Salvador, ni se redimía a nadie sin condiciones luego del sacrificio de aquel. Todo era combate. Pero este combate no enfrentaba a Dios con el principio del mal: se desenvolvía entre el hombre y aquel que se había alzado contra Dios, que quería apoderarse de su alma y no soportaba «sin gemir» que se la arrancaran.

A partir del siglo III, este tema del combate espiritual dará un sentido particular tanto a la preparación para el bautismo como a los efectos que se esperan de él. La preparación debe ser lucha contra el Enemigo, esfuerzo renovado

incesantemente para vencerlo, llamado a Cristo para que acuda en auxilio del hombre y lo apoye en su debilidad. Pero el bautismo no brindará seguridad ni reposo: al sentirse desposeído, el Enemigo se volverá más enconado, y como ya no reina en el alma, procurará volver a introducirse en ella. El cristiano, si no se prepara como es debido para ser tal, recaerá.

Se advertirá que así como el tema de la muerte –implícito en el de la regeneración, el segundo nacimiento, la resurrección– se desplazó hacia el de la mortificación, de igual modo el de la purificación que aparta al alma de su envilecimiento se desplazó hacia la idea de un combate espiritual. Y cada uno de estos dos desplazamientos otorga al sujeto un papel cada vez más importante: el bautismo debe ser preparado, acompañado y prolongado por operaciones que el sujeto ejerce sobre sí mismo en la forma de la mortificación, o dentro de sí bajo el aspecto del combate espiritual. El sujeto entabla consigo mismo una relación compleja, ardua, cambiante. Sin duda, la doctrina no admite en modo alguno que, debido a ello, la omnipotencia de Dios quede debilitada o limitada (si bien fue muy difícil construir teóricamente el sistema de esa omnipotencia frente a la libertad humana). Pero, si nos atenemos a lo que concierne a la presente exposición, vemos hasta qué punto esas relaciones de uno consigo mismo llegaron a ser indispensables en el encaminamiento del sujeto hacia la luz y la salvación.

3. Ahora bien, todo esto tiende hacia otro cambio de énfasis en la doctrina del bautismo: el que concierne al efecto del sacramento. Al respecto, seré muy breve: me limito a recordar, para los comienzos del siglo III, las indicaciones de Orígenes y, para el final del siglo IV, las tesis de San Agustín(*).

(1) Hechos de los Apóstoles, 2, 38.

(2) A. Benoît, *Le Baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, París, 1953, p. 188.

(3) *Epístola del Pseudo Bernabé*, XI, 11.

(4) Hermas, *El Pastor*, Comparación IX, 16, 2-4.

(5) Sobre las diferentes significaciones del sello, véase F. J. Dölger, *Sphragis*, Paderborn, 1911. Según Hermas, aparece como la sigla de la que uno se vale para ingresar a un lugar reservado: *«Hina eiselthosin eis ten basileian tou theou»* [a fin de entrar en el reino de Dios], Comparación IX, 16, 4.

(6) Justino, *Apología I*, 61. Nótese que este segundo nacimiento se describe con el vocabulario que caracteriza el acto virtuoso y la sabiduría.

(7) Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 33, 4.

(8) Hermas, *El Pastor*, Comparación IX, 16, 3-5.

(9) Justino, *Apología I*, 61.

(10) *Didache*, I-IV. Sobre el contenido y la forma de esa catequesis en el transcurso del siglo II, véase A.

Turck, *Évangelisation et catéchèse aux deux premiers siècles,* París, 1962.

(11) Justino, *Apología I,* 61, 2. [F. G.]

(12) Así en los *Excerpta ex Theodoto* (86) [de Clemente de Alejandría]: «El alma fiel que ha recibido el "sello" de la Verdad, "lleva consigo las marcas de Cristo"». Sobre esta relación entre sello, imagen y verdad, véase B. Poschmann, *Paenitentia secunda,* Bonn, 1940.

(13) Justino, *Apología I,* 61, 10.

(14) Hermas, *El Pastor,* Mandamiento IV, 2, 2. La palabra *synesis* se traduce como «inteligencia».

(15) Platón, en el *Crátilo,* explica que en la *synesis* el alma acompaña a las cosas en su marcha (*symporeuesthai*, 412*a*-*b*).

(16) Hermas, *El Pastor,* Mandamiento IV, 2, 2: *«Emprosthen tou kyriou».*

(17) *[Ibid.]* La palabra utilizada por Hermas es *basanizein,* que se usa para designar la prueba de la piedra o los medios empleados para verificar que el testigo dice la verdad.

(*) [A este apartado A no le seguirá un apartado B en el manuscrito.]

(18) *«Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam jam corde loti sumus»,* Tertuliano, *De paenitentia*, VI.

(19) [Nota vacía.]

(20) [Tertuliano, *De baptismo,* II, 2.]

(21) Tertuliano recuerda los poderes espirituales del agua en *De baptismo* [, III, 2; III, 5; VIII, 74; IX, 1, y V, 5].

(22) Sobre el bautismo de Cristo como fin de la antigua ley y comienzo de la nueva, véase Tertuliano, *Adversus Marcionem.*

(23) Tertuliano, *De baptismo*, I, 1.

(24) Tertuliano, *De paenitentia*, VI.

(25) *«Cum rursus ad suam misericordiam* […] *irarum pristinarum», ibid.*, II.

(26) *Ibid.,* VI.

(27) [*Ibid.,* VII.]

(28) *Ibid.*

(29) *Ibid.*, VI.

(30) *Ibid.*, VI, 9.

(31) *«Ceterum ratio ejus, quam cognito Domino discimus, certam formam tenet»* [«Por lo demás, la regla de la penitencia, que conocemos al mismo tiempo que al Señor, está sujeta a fórmulas ciertas», versión a partir de la trad. fr. de A.-E. de Genoude], *ibid.*, II.

(32) *Ibid.*, VII.

(33) *Ibid.*, II.

(34) *Ibid.*

(35) [Tertuliano, *De baptismo,* X, 6.]

(36) Tertuliano, *De paenitentia*, VI.

(37) Tertuliano, *De baptismo*, XX, 1.

(38) Tertuliano, *De paenitentia*, VI.

(39) En todo caso, son estas cuatro razones las que menciona [A. Turck, «Aux origines du catéchuménat», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 48(1), 1964, pp. 20-31].

(40) [Nota vacía.]

(41) Al respecto, véase M. Dujarier, *Le Parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, París, 1962.

(42) Hipólito, *La tradición apostólica,* 15-16. Los *Canons* atribuidos a Hipólito insisten en el examen de los motivos para abrazar el cristianismo, a fin de descartar a quienes pretendan actuar con engaño: *«Examinentur omni cum perseverantia, et quam ob causam suum cultu respuant ne forte intrent illudendi causa»* [«que quienes acuden a la iglesia para convertirse en cristianos sean examinados con todo rigor […], por rechazo a que entren en son de burla», versión a partir de la trad. fr. de R.-G. Coquin], canon 10.

(43) Hipólito, *La tradición apostólica,* 20.

(44) San Juan Crisóstomo, *Las catequesis bautismales*, catequesis III, 8.
(45) F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn, 1909.
(46) Véase F. Refoulé, «Introduction», en Tertullien [Tertuliano], *Le Baptême. Le premier traité chrétien*, París, 1976.
(47) Hipólito, *La tradición apostólica* [, 20].
(48) San Agustín, *Sermones*, sermón 216, «Ad competentes», XI.
(49) Esa es la opinión de A. Dondeyne, «La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 28, 1932.
(50) Sobre esta imposibilidad de que coexistan en una misma alma el Espíritu del mal y el Espíritu Santo, véase Orígenes, *Homilías sobre el Libro de los Números*, VI, 3.
(51) Esta comparación es muy frecuente. Así, Cirilo de Jerusalén, «Procatequesis», § 9.
(52) [San Ambrosio, *Explanatio symboli*, 1.]
(53) [Quodvultdeus, *Sermones*, 1-3, «De symbolo ad cathechumenos».]
(54) Tertuliano, *De baptismo*, XX, 1.
(55) *[Ibid.]*
(56) Hipólito, *Canons*, canon 3.
(57) Véase más abajo.
(*) [Manuscrito: «sino antes bien un acto».]
(58) San Ambrosio, *De sacramentis*, III, 12-14.
(59) Hermas, *El Pastor*, Comparación IX, 16, 2. Como señala A. Benoît, *Le Baptême chrétien au second siècle*, p. 133, la muerte, para Hermas, no tiene lugar en el bautismo, «el hombre ya está muerto antes del bautismo como consecuencia de su pecado, y, por el bautismo, accede a la vida».
(60) San Pablo, Epístola a los Romanos, 6, 4.
(61) Tertuliano, *De resurrectione carnis*, XLVII (P. L., vol. 2, col. 862).
(62) Sobre las relaciones entre el agua y la muerte en el bautismo, véase P. Lundberg, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Léipzig, 1942. Véase San Ambrosio, *De sacramentis*, III, 2: «Cuando te bañas y te levantas, tienes una imagen de la resurrección».
(63) San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Evangelio de San Juan*, XXV (*Jn* 3, 5), 2 (P. G., vol. 59, col. 151).
(64) Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna*, XXXV, 4-6 y 10.
(65) San Pablo, Epístola a los Romanos, 6, 6.
(66) Orígenes, *Commentaire sur Saint Jean*, VI, 44.
(67) San Ambrosio, *De sacramentis*, II, 17.
(*) [Aquí, Foucault esboza: «–El bautismo redime / pero necesita la *remissio cordis* / Véase Historia de los dogmas / –Todo esto converge en el problema del conocimiento de sí».]

[3. LA SEGUNDA PENITENCIA]

Conocemos el cuarto precepto de *El Pastor* de Hermas: «He escuchado a algunos doctores decir que no hay otra penitencia que la del día en que nos sumergimos en el agua». A lo cual el ángel de la penitencia responde:

> Lo que has oído es exacto. Es así. En efecto, quien ha recibido el perdón de sus pecados no debería pecar más, sino permanecer en santidad. Pero como es necesario que cuentes con todas las precisiones, también te indicaré lo siguiente, sin dar pretexto a pecar a quienes crean o a quienes empiecen ahora a creer en el Señor, puesto que ni los unos ni los otros tienen que hacer penitencia por sus pecados: tienen la absolución de sus pecados anteriores. El Señor, en consecuencia, ha instituido una penitencia solo para los que han sido llamados antes de estos últimos días. Pues el Señor conoce los corazones y, al saberlo todo de antemano, ha conocido la debilidad de los hombres y las múltiples intrigas del diablo, que perjudicará a los servidores de Dios y ejercerá su maldad contra ellos. En su gran misericordia, el Señor se conmovió por su criatura e instituyó esta penitencia, y me otorgó su dirección. Pero te digo –prosiguió–, si después de este llamado importante y solemne alguien, seducido por el diablo, comete un pecado, dispone de una sola penitencia, mas si peca una vez tras otra, aunque se arrepienta, inútil le será la penitencia a ese hombre(1).

Durante mucho tiempo, este texto pasó por ser la prueba de que en el cristianismo primitivo no existía otra penitencia que la del bautismo, y el testimonio de que a mediados del siglo II se había instaurado un segundo recurso para los pecadores ya bautizados: recurso único, solemne, no repetible, del que, por transformaciones sucesivas, habría surgido la institución penitencial. Mi intención no es aludir, ni siquiera de lejos, a las discusiones que ha suscitado este pasaje de Hermas: ¿manifiesta la primera atenuación importante de un rigorismo primitivo? ¿Constituye una crítica contra la lección demasiado estricta de «algunos doctores», y en todo caso habría que saber quiénes son? ¿Se basa sobre la distinción entre dos enseñanzas: la que se da antes del bautismo y la que se reserva a los bautizados a quienes puede anunciarse la posibilidad de una segunda penitencia? ¿Era esta, en la perspectiva de Hermas, un jubileo que solo debía celebrarse una vez, o un recurso que la cercana parusía de Cristo volvía urgente, indispensable y necesariamente único?(2).

Tengamos presente solo que en los textos del periodo apostólico la obligación de una *metanoia*, de un arrepentimiento-penitencia, se recuerda sin cesar a los cristianos. En la Epístola a los Hebreos se dice que

> es imposible que cuantos fueron una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos

> partícipes del Espíritu Santo, saborearon las buenas nuevas de Dios y los prodigios del mundo futuro, y a pesar de todo cayeron, es imposible, digo, que se renueven otra vez mediante la penitencia(3).

Pero el texto se refiere a la unicidad del bautismo como acto de «renovación» total del individuo. No excluye el aborrecimiento de las faltas ni el pedido del perdón en quienes han recibido el bautismo: «Por todas nuestras caídas y todas las faltas que hemos cometido por instigación de uno de esos secuaces del Enemigo, imploremos el perdón»(4). Súplica que adopta formas rituales y colectivas: «En la asamblea, confesarás tus faltas y no irás a la oración con una conciencia impura»(5); de igual manera, en la reunión dominical, se parte el pan y se dan las gracias «luego de haber confesado los pecados, para que el sacrificio sea puro»(6). Se convoca a la comunidad entera a participar en ese arrepentimiento que cada uno debe experimentar y manifestar. Sea bajo la forma de una corrección recíproca: «La reprimenda que nos hacemos unos a otros es buena y muy útil: nos aferra a la voluntad de Dios»(7); sea bajo la forma de una intercesión de unos por otros, ante el que perdona(8); sea bajo la forma de ayunos y súplicas que es necesario hacer con quienes han pecado(9). Y el papel de los presbíteros consiste en mostrarse «compasivos, misericordiosos con todos» y «hacer volver a los extraviados»(10).

Por lo tanto, el arrepentimiento y el pedido del perdón eran una parte intrínseca de la vida de los fieles y de la comunidad, antes de que Hermas hiciera anunciar por el ángel, al que había sido confiado, la instauración de otra penitencia. No hay que olvidar que la *metanoia* no es un mero cambio de actitud necesario para el bautismo, no es solo conversión del alma que el Espíritu produce en el momento de descender en ella. Mediante el bautismo se nos convoca «a la *metanoia*»(11), que es a la vez punto de partida y forma general de la vida cristiana. El arrepentimiento al que los textos de la *Didache* y los de Clemente o Bernabé convocan a los cristianos es el mismo que acompañaba al bautismo: es su prolongación, la continuidad de su movimiento. El problema que plantea *El Pastor*, en consecuencia, no es el del paso de una Iglesia de perfectos a una comunidad que reconoce en sí la existencia de pecadores y debe darles cabida. E indudablemente ni siquiera es el paso de un rigorismo que solo admite la penitencia bautismal a una práctica más indulgente. Se trata antes bien del modo de institucionalización de ese arrepentimiento posterior al bautismo y de la posibilidad de reiterar –total o parcialmente– el procedimiento de purificación (e incluso de redención) al que el bautismo había dado lugar una primera vez. De hecho, se trata ni más ni menos que del problema de la repetición, en una

economía de la salvación, de la iluminación, el acceso a la verdadera vida, que por definición no conoce más que un eje de tiempo irreversible escandido por un acontecimiento decisivo y único.

Dejaré de lado la historia de esa institucionalización y los debates de orden teológico o pastoral que ella ha suscitado. Me limitaré a considerar las formas adoptadas, a partir del siglo III, por la penitencia «canónica», es decir, por los recursos rituales, instaurados por la autoridad de las Iglesias, para quienes han cometido pecados graves y no pueden obtener el perdón sobre la base exclusiva del arrepentimiento y la oración. ¿Cómo puede un bautizado volver a obtener el perdón si ha infringido los compromisos asumidos y se ha apartado de la gracia recibida?

Esta reconciliación se definía con referencia al bautismo. No porque fuera su repetición, ya que el bautismo no puede reiterarse. La gracia dada entonces se ha otorgado de una vez y para siempre, y las faltas redimidas lo han sido definitivamente: solo podemos renacer una vez(12). Pero la «penitencia» que acompaña al bautismo y que este introduce, el movimiento mediante el cual el espíritu se separa de sus pecados y muere a esa muerte, así como el perdón que Dios otorga en su benevolencia, pueden renovarse. Por consiguiente, no hay segundo bautismo(13); sin embargo, como ya decía Tertuliano, sí hay una «segunda esperanza», «otra puerta» a la que el pecador puede golpear luego de que Dios haya cerrado la del bautismo; «beneficio repetido» o, mejor, «aumentado», puesto que «devolver es más que dar»: *paenitentia secunda*(14). Contra los novacianos, se destacará que esta última es necesaria para no desesperar a quienes ya han caído y no inducir a que quienes todavía no son cristianos demoren el momento del bautismo(15).

La relación de la segunda penitencia con el bautismo se marca de diferentes maneras. En primer término, mediante el principio según el cual es el Espíritu Santo el que actúa ahí y allá y perdona las faltas: «Los hombres piden y la Divinidad perdona, […] la Potestad soberana otorga sus favores»(16). Mismo misterio y mismo ministerio, la autoridad ejercida por los sacerdotes es la misma cuando bautizan y cuando reconcilian: «¿Qué diferencia hay en que los sacerdotes recurran a la penitencia o al bautismo para reivindicar ese derecho a ellos otorgado?»(17). Así como la misión del agua del bautismo consistía en lavar las faltas anteriores, se pide a las lágrimas de la penitencia que laven las claudicaciones que se han producido desde aquel(18). Y a pesar de la inquietud por reservar al bautismo el poder de hacer renacer o regenerar, damos con el tema(19) de que la penitencia permite el paso [de la muerte a la vida](*). El *De*

paenitentia de San Ambrosio es significativo en este aspecto. En un principio la penitencia se remite al episodio del samaritano en el Evangelio según San Lucas: como el hombre herido en el camino de Jericó, el pecador puede salvarse porque aún está «a medias vivo»; si estuviera del todo muerto, ¿qué podría hacerse por él? ¿Debe imponerse la penitencia a quienes ya no pueden ser curados?(20). Sin embargo, en el libro II del mismo texto la penitencia se remite a la resurrección de Lázaro:

> Si al llamado de Cristo haces tu confesión, los barrotes se romperán y todos los lazos se desatarán, aunque el hedor del cuerpo en trance de descomposición sea fuerte. […] Como veis, los muertos vuelven a la vida en la Iglesia y resucitan cuando se les concede el perdón de sus pecados(21).

En suma, la salvación que solo puede obtenerse por el bautismo cuando todavía no se es cristiano, solo la penitencia podrá permitirla a los cristianos que recaigan después del bautismo(22). Dos caminos, pues, para salvarse: eso es lo que el papa León repetirá después de Ambrosio(23).

Esta analogía tan fuertemente marcada con el bautismo explica la paradoja de que, si bien es, en cierta forma, la «repetición» del bautismo (o al menos de algunos de sus efectos), la penitencia no sea repetible. Como aquel, es única: «Hay un solo bautismo; de igual modo, hay una sola penitencia»(24). Por ende, no debe sorprender que esta última se organice, al menos en cierta medida, conforme al modelo del bautismo y su preparación.

La penitencia canónica adoptó poco a poco la forma de un «segundo noviciado»(25). La expresión *paenitentiam agere* que se utiliza para designar, de manera muy general, cualquier forma de arrepentimiento (aun interior) en que el pecador se afana para obtener el perdón de las faltas (aunque sean leves), se utiliza también para designar la forma regular conforme a la cual debe desenvolverse el procedimiento penitencial: bajo la autoridad de los sacerdotes, con una serie de prácticas definidas, en un momento en que ese procedimiento es necesario y durante un tiempo determinado(26). La penitencia así practicada no es simplemente un acto o una serie de acciones; es un estatus(27). Uno llega a ser «penitente de acuerdo con reglas a las que deben someterse no solo los pecadores, sino los sacerdotes que regulan la penitencia»(28).

La penitencia eclesiástica «se pide», «se otorga», «se recibe». El cristiano que ha cometido un pecado grave –y, desde luego, el relapso que ha hecho sacrificios o firmado un certificado de sacrificio– solicita al obispo que le brinde la posibilidad de ser penitente, o bien lo impulsa a hacerlo la exhortación del sacerdote que está en conocimiento de su falta(29). Y, en respuesta a ese pedido,

el obispo «concede» la penitencia, que debe concebirse, por lo tanto, en su sentido fundamental, menos como un castigo impuesto que como un recurso cuyo acceso y desarrollo están rigurosamente reglamentados. La penitencia comienza con un ritual que comporta la imposición de manos en un gesto que remite al exorcismo e implora la bendición de Dios a los ejercicios penitenciales. Estos duran mucho tiempo: meses, años. Y cuando terminan, se admite al penitente en la reconciliación durante una ceremonia que constituye algo así como la réplica de la primera: el obispo vuelve a imponer las manos y el penitente es readmitido en la *communicatio*. Mientras perdura, este estatus implica prácticas de ascesis (ayunos, vigilias, numerosas plegarias) y obras (limosna, ayuda a los enfermos), y entraña también prohibiciones (por ejemplo, las relaciones sexuales entre esposos) y una exclusión parcial de las ceremonias de la comunidad (en particular, de la eucaristía)(30). Sin embargo, aun después de la reconciliación, el antiguo penitente no recupera el estatus que tenía antes. En cierta forma, queda marcado: le es imposible ser sacerdote y tiene prohibidos los cargos públicos, así como algunas profesiones; se le recomendará además evitar los litigios(31).

En cuanto penitencia «segunda» respecto de la del bautismo, esta práctica cuidadosamente reglamentada no es menos exigente. Todo lo contrario, visto que se trata de solicitar lo que ya fue otorgado una vez y de obtener, por excepción, el efecto que una gracia ya ha ofrecido a todos los bautizados. La penitencia es más estricta que el bautismo. Este último, Dios lo propone a los hombres que lo reconocen y ofrece entonces la remisión de las faltas cometidas como una *gratuita donatio;* en cambio, concede el perdón al penitente como fruto de la prolongada labor que este haya realizado sobre sí mismo(32). Los autores de los siglos III a V no rectifican el principio de que la preparación para el bautismo no puede prescindir de una disciplina, pero en cambio señalan con claridad que en la penitencia el pecador, que ya ha recibido la gracia, debe hacerse cargo de sus propios pecados. Es el principio de Orígenes: *apolambanein tas hamartias*(33). Y sucederá que, a pesar del principio de que no hay segundo bautismo, se hable de la penitencia como un «bautismo laborioso»[(34)].

Sin entrar en los problemas de la teología sacramentaria y su historia, puede decirse que a partir del siglo III se torna perceptible una diferencia de énfasis en la manera de describir la *metanoia* ligada al bautismo y aquella que es indispensable para la penitencia eclesiástica. En los dos casos, sin duda, no deja de tratarse de un arrepentimiento en virtud del cual el alma se separa de los pecados que la han mancillado. Pero, con referencia al bautismo, lo que se

destaca es sobre todo la liberación, la *aphesis;* en el caso de la *metanoia* necesaria para la liberación, en cambio, es sobre todo el trabajo que el alma hace sobre sí misma y sobre las faltas que ha cometido.

* * *

En el desarrollo de la penitencia canónica son numerosos los procedimientos destinados a manifestar la verdad. Y exhiben diferencias notables con los que se ponen en práctica en el caso del bautismo y su preparación.

A

Podemos dejar de lado el recurso a los testimonios o las indagaciones que permiten asegurarse del arrepentimiento y la buena disposición de quienes solicitan su reconciliación. Para el periodo que sigue a las grandes persecuciones, las cartas de San Cipriano atestiguan la importancia del problema, la dificultad para encontrar un equilibrio entre el rigor y la indulgencia, la tenacidad de algunos *lapsi* en busca de recuperar la paz de la Iglesia y el empecinamiento que a veces se destinaba a negarles esa posibilidad. Todo esto, de un modo u otro, da testimonio de la aspereza de las discusiones. San Cipriano retoma varias veces esta cuestión: entre el peligro de reconciliar demasiado rápido y el de privar de esperanza a los pecadores, de alguna manera, la decisión siempre será ciega. «En cuanto nos es dado ver y juzgar, vemos el exterior de cada cual; en lo referido a sondear el corazón y penetrar en el alma, no podemos hacerlo(35)». Argumento que, más que a la severidad, lo inclina a una indulgencia que en ocasiones él mismo se reprocha(36). Pero si, como todos, teme que «espíritus incorregibles», «hombres envilecidos o adulterios o sacrificios» lleguen a corromper a las almas honestas, sin embargo, considera que la tarea no consiste tanto en excluir a aquellos de cuya sinceridad no hay certeza, sino en trabajar en su curación(37). Además, la reconciliación que se otorga aquí abajo no obliga a Dios. Aquel que lo ve todo, incluso los secretos del corazón que se nos escapan, no está comprometido a perdonar cuando se ha querido engañarlo abusando de la indulgencia de los suyos: «Dios juzgará por sí mismo lo que nosotros no hemos logrado percibir con claridad, y el Señor modificará la sentencia de sus servidores»(38).

No por ello deja de ser cierto que no puede recibirse a todo el mundo sin tomar

precauciones; es necesario reflexionar y examinar. Los testimonios de quienes aceptaron afrontar el martirio en favor de quienes «cayeron» –sea por haber hecho sacrificios o por haber firmado un certificado de sacrificio– no resultan suficientes, sobre todo cuando adoptan la forma de una suerte de recomendación colectiva válida para toda una familia o una casa. De manera más o menos espontánea, Cipriano, sin dejar de mantener su posición, en principio favorable a la indulgencia, adhiere a la práctica que se ha impuesto y parece haber sido codificada, en forma de reglamento, en un opúsculo que instruye a los responsables sobre la conducta que adoptar(39): examinar una por una las situaciones de quienes piden ser admitidos como penitentes para poder finalmente reconciliarse; considerar las intenciones y las circunstancias del acto *(causae, voluntates, necessitates);* distinguir

> a quien por voluntad propia de inmediato se prestó al sacrificio abominable y a quien, luego de haber resistido y luchado largo tiempo, solo cedió por necesidad al acto deplorable; quien se ha entregado y ha entregado a los suyos y quien, al ir solo al peligro por todos, ha preservado a su mujer, sus hijos y toda su casa(40).

Al parecer se preveía otro examen, esta vez referido no a las circunstancias de la falta, sino a la conducta del pecador desde ese momento(41), es decir, en el periodo en que, sea de manera espontánea, sea según las formas canónicas, la persona en cuestión hace su penitencia, manifiesta su remordimiento y muestra su voluntad de vivir creyendo: «A las puertas del campo de Dios, que monten guardia, pero armados de modestia, mostrando que tienen conciencia de haber sido desertores»(42); a quien no manifieste su desolación *(«nec dolorem […] manifesta lamentationis suae professione testantes»),* hay que negarle la esperanza de la comunión y la paz(43).

Habida cuenta de la dificultad de un examen de ese tipo, de las resistencias que las comunidades oponían al retorno de los *lapsi* y de la hostilidad que podían suscitar las decisiones personales, a menudo estas últimas debían tomarse de manera colectiva, bajo la dirección del obispo y en presencia de los fieles. De eso da testimonio una carta de los sacerdotes romanos a Cipriano:

> es una carga por lo menos odiosa y un pesado fardo el hecho de tener que examinar, sin ser muchos, la falta de una gran cantidad, y ser los únicos en pronunciar la sentencia; […] no puede tener gran fuerza una decisión que, al parecer, no ha reunido los sufragios de gran cantidad de deliberantes(44).

La importancia de esas prácticas de examen estaba ligada a una coyuntura particular que explica la extensión que alcanzaron en un momento dado. No

desaparecieron, sin duda, con el fin de las persecuciones. Pero el control externo de los penitentes –que no deja de recordar al que se ejercía sobre los catecúmenos por medio del interrogatorio, la indagación y el testimonio– tuvo un papel relativamente accesorio en comparación con otro procedimiento de verdad, mucho más central en la penitencia: el que llevaba al penitente a reconocer sus propios pecados.

B

Con esos procedimientos «reflejos», sobre sí mismo, se relaciona el término *confessio* y también *exomologesis*, habitualmente empleados en latín, del siglo II al siglo IV(45), con un significado equivalente. De todos modos, lo que uno y otro designan con exactitud está sujeto a discusión. Según las referencias elegidas, algunos historiadores insisten en la existencia de un acto definido mediante el cual el penitente haría la confesión de las faltas cometidas(46), y otros destacan que esos términos, y en particular el de *exomologesis*, suelen ser una manera de designar el conjunto de los actos penitenciales a los que el pecador está obligado(47). Al parecer, pueden distinguirse de hecho tres elementos.

1. Ante todo, debía tener lugar la exposición del pedido. El pecador que solicitaba la penitencia hacía saber al obispo o al presbítero que debían otorgársela tanto su voluntad de ser penitente como las razones que lo impulsaban a ello. ¿Exposición detallada? Hemos visto, en relación con las apostasías y la práctica de la *examinatio*, que a veces debía de ser así. Incluso podía apelarse a testimonios y a alguna suerte de indagaciones. A esta manera de obrar se aplica la expresión de tipo jurídico que encontramos en San Cipriano: *exposita causa apud episcopum*(48). Pero, salvo esas coyunturas específicas, el pedido de penitencia debía de ser mucho más discreto. ¿Se trataba solo de una confesión oral expresada en términos generales, y posiblemente con solo recitar un salmo de penitencia?(49). Cabe pensar que una exposición sucinta era necesaria para indicar la naturaleza de la falta, permitir evaluar su gravedad y tal vez fijar el tiempo, el «*justum tempus*», que debía transcurrir antes de que pudiese contemplarse la reconciliación[(50)]. Era entonces, sin duda, cuando se decidía si la falta requería el recurso a la penitencia o podía obtenerse el perdón por vías menos rigurosas. Probablemente a esta práctica se refiere Cipriano en el

De lapsis cuando distingue entre quienes deben «hacer penitencia», porque han hecho sacrificios o firmado compromisos, y aquellos que no han hecho otra cosa que concebir la idea de hacerlo: estos deberán «confesarlo con dolor y franqueza a los sacerdotes de Dios»(51). También en eso piensa el biógrafo de San Ambrosio cuando lo alaba por la indulgencia con que prestaba oídos a los pecadores: a menudo, en vez de representar el papel de acusador público, prefería, «sin decir nada a nadie», llorar con el culpable por sus faltas e interceder ante Dios para que le otorgara su perdón(52). Así, entre el pecador y quien otorgaba la penitencia había lugar para una conversación privada, lo cual no quiere decir que la hubiera siempre y necesariamente. Procedimiento verbal, con ciertas características de la confesión jurídica, en la medida en que se trataba de evaluar la gravedad de una falta. Es indudable que aquí nos acercamos, hasta cierto punto, a la forma de la *confessio oris* tal como la encontraremos más adelante en el centro del rito penitencial y como uno de sus elementos principales. Pero con la diferencia fundamental de que la confesión verbal de las faltas es aquí un simple elemento previo a la penitencia, sin siquiera ser absolutamente necesaria. No constituye una parte integral ni esencial de ella.

2. En el otro extremo del procedimiento penitencial, cuando llega el momento de la reconciliación, da la impresión en verdad de que se hace lugar a un episodio, bien definido, de *exomologesis.* Eso es al menos lo que en apariencia indican varios pasajes de la correspondencia de San Cipriano en los que este, al mencionar lo que se requiere para la reconciliación de los *lapsi*, se refiere habitualmente a la serie: *paenitentiam agere*, *exomologesim facere* e *impositio manus*(53) . Por lo tanto, después de llevar durante el tiempo debido la vida de penitente, y antes de que el rito de imposición de manos marque su reconciliación, el pecador tendría que hacer la *exomologesis.* ¿Se trata de una confesión verbal de las faltas? No parece. Es cierto que San Cipriano no da información sobre este episodio del rito penitencial: a lo sumo, e indudablemente de una manera en parte simbólica, menciona al penitente en el umbral, golpeando a la puerta y solicitando entrar. Pero otros textos, anteriores o más tardíos, permiten hacerse una idea más específica de esta *exomologesis.*

En el *De pudicitia*, Tertuliano, convertido en montanista, describe de manera positiva al pecador que lleva hasta el final su vida de penitente sin reconciliarse jamás; está «de pie ante las puertas: su deshonra sirve de ejemplo a los otros; convoca en su auxilio las lágrimas de sus hermanos»(54). En cambio, se refiere de modo crítico al penitente a quien se conduce a la iglesia a recibir la

reconciliación: lleva el cilicio y la ceniza; está pobremente vestido; lo toman de la mano y lo hacen entrar a la iglesia: se prosterna públicamente ante las viudas y los sacerdotes, cuya ropa aferra por los faldones; besa la huella de sus pasos y les abraza las rodillas(55). Aquí tenemos, desde luego, un panorama de la fase de la *exomologesis* que consuma la vida de penitente y precede al retorno a la comunión. El énfasis de esta descripción bien podría explicarse por la hostilidad de Tertuliano, pero esa hostilidad recae en el hecho de la reconciliación, no en la abyección en que se mantiene al penitente. Y textos mucho más recientes no dan una imagen muy diferente de ese momento en que se convoca al pecador (antes de estar reconciliado) a reconocer públicamente su falta. «Ante la mirada de la ciudad de Roma» –cuenta San Jerónimo acerca de Fabiola, quien, divorciada, volvió a casarse antes de la muerte de su primer marido–,

> durante los días que precedían a las Pascuas, ella formaba parte de las filas de los penitentes; el obispo, los sacerdotes y el pueblo la acompañaban en su llanto, y ella, desgreñada, pálido el rostro, descuidadas las manos, la cabeza sucia de cenizas y humildemente inclinada, hería su pecho abatido y el rostro con que había seducido a su segundo marido. Mostró a todos sus heridas y, sobre su cuerpo palidecido, Roma contempló llorosa sus cicatrices(56).

De una manera mucho menos explícita, y sin utilizar el término de *exomologesis*, con toda probabilidad San Ambrosio se refiere a ese tipo de ritual cuando menciona la necesidad del penitente de suplicar a Dios, en la iglesia y en presencia de los fieles, según formas que recuerdan la súplica antigua:

> ¿Te niegas a que testigos y personas enteradas de tu situación se asocien a tu plegaria cuando hay que apaciguar a un hombre y debes buscar a mucha gente y suplicarle que tenga a bien intervenir, y cuando es preciso que te aferres a las rodillas de ese hombre, le beses los pies, le presentes a tus hijos aún ignorantes de la falta, para que también ellos imploren el perdón de su padre? ¿Y te repugna, pues, hacer eso en la iglesia?(57).

Y asimismo cuando, de acuerdo con el Evangelio según San Lucas, menciona a la mujer pecadora que besaba los pies de Cristo y los secaba con sus cabellos:

> ¿Qué significan los cabellos, como no sea que sabes que, para implorar el perdón, es necesario renunciar a cualquier dignidad manifestada por los indignos de este mundo?: debes prosternarte llorando en el suelo y, allí tendida, provocar la misericordia(58).

3. Con todo, los términos *exomologesis* o *confessio* no designan únicamente este episodio terminal de la penitencia. Es habitual que se relacionen también con el desenvolvimiento completo del procedimiento penitencial. En ese sentido, San Ireneo hablaba de una mujer que, tras adherirse a las ideas gnósticas, había vuelto a la Iglesia y pasó el resto de sus días «haciendo *exomologesis*», o de un

hereje que a veces profesaba sus errores y otras hacía *exomologesis*(59). Por su lado, Tertuliano piensa asimismo en la totalidad de la acción penitencial al mencionar la institución divina «de la *exomologesis* para devolver al pecador a la gracia», y a aquel rey de Babilonia que había hecho *exomologesis* durante siete años(60).

Si la penitencia entera puede denominarse *exomologesis,* es porque las expresiones públicas y ostensivas de arrepentimiento que se exigen de una manera particularmente solemne y con una intensidad muy marcada en los momentos que preceden a la reconciliación también están presentes en la acción penitencial, a lo largo de todo su desarrollo. La penitencia –y este es uno de sus factores esenciales– debe constituir una suerte de manifestación, de «confesión» renovada; es un testimonio de que se ha cometido un pecado, de que uno se sabe pecador y de que se arrepiente. Ese es el sentido que, en los capítulos IX y X del *De paenitentia,* Tertuliano da a la *exomologesis* en cuanto dimensión permanente de la penitencia. En efecto, no debe llevarse a la práctica «solo en la conciencia»: «También debe efectuarla un acto». Precisamente dicho acto, que no es tanto un episodio de la penitencia como su aspecto externo, su cara visible y manifiesta, debe recibir el nombre de *exomologesis.* Se designa de este modo una «disciplina», una manera de ser y de vivir, un régimen que incluye *«habitus atque victus»:*

> Hay que tenderse bajo el costal y la ceniza, envolverse el cuerpo en oscuros andrajos, abandonar el alma a la tristeza, corregir con duros tratamientos los miembros culpables. […] De ordinario, el penitente alimenta las plegarias con ayunos. Gime, llora, implora día y noche dirigiéndose al Señor su Dios. Se revuelca a los pies de los sacerdotes, se arrodilla ante quienes son queridos por Dios, pide a todos los hermanos que sean sus intercesores para obtener el perdón. La *exomologesis* hace todo esto para dar crédito a la penitencia(61).

La obligación de hacer penitencia y la manera en que toma forma implican, en todo su transcurso, esos actos de *exomologesis* que la manifiestan y la atestiguan. Así lo muestran textos más recientes que el *De paenitentia* y el *De pudicitia* de Tertuliano, que insisten en el valor demostrativo de esas prácticas. Por medio de estas se trata no solo de llevar a cabo la penitencia, sino de probarla. Un clérigo de la Iglesia de Roma escribía a San Cipriano acerca de los apóstatas: «Es tiempo para que hagan penitencia *[paenitentiam agere],* expongan el dolor que sienten por haber caído, muestren su vergüenza, manifiesten su humildad, exhiban su modestia»(62). El propio Cipriano, al llamar a los reincidentes a la penitencia, los invita a hacer esas manifestaciones, en las que los gemidos de quienes han pecado deben mezclarse con las lágrimas de los fieles(63). A finales

del siglo IV, la práctica de la vida penitente sigue caracterizándose por esos actos destinados a poner a prueba y probar: gemidos y lágrimas, dice San Ambrosio al comienzo de *De paenitentia*(64); gemidos, lamentaciones, lágrimas, agrega un poco más adelante, y destaca que se trata de una expresión consentida libremente, una suerte de confesión voluntaria –pero en el sentido de profesión de fe–, mediante la cual los apóstatas intentan hacerse perdonar la abjuración involuntaria a la que puede haberlos obligado la tortura(65). Y Paciano, en su «Exhortación a la penitencia» [«Parénesis»], destaca que la verdadera vida de penitencia, la que no se cumple solo de manera nominal, encuentra sus instrumentos en el costal, la ceniza, el ayuno, la aflicción y la participación de una gran cantidad de gente en las plegarias que piden por el perdón del pecador(66).

En vista de testimonios como los de San Cipriano, no hay duda de que los historiadores que negaron la existencia de un ritual definido de *exomologesis* entre los actos de penitencia y la reconciliación estaban equivocados. Pero no se engañaban cuando destacaban que la vida entera del penitente debía representar también, mediante las diferentes obligaciones a las cuales estaba sometida, un papel de confesión. El penitente debía hacer «profesión» de su penitencia. No la hay sin actos que tengan la doble función de constituir penas que uno se inflige a sí mismo y manifestar la verdad de esa penitencia. Tertuliano se valía de una expresión significativa para designar aquella *exomologesis* que era inherente al desarrollo penitencial: *publicatio sui [la publicación de sí mismo]*[(67)].

Como se verá, por lo tanto, quienes han caído no pueden obtener el perdón de las faltas graves cometidas después del bautismo ni el regreso a la comunión sin la puesta en práctica de una serie de procedimientos de verdad. Procedimientos más numerosos y complejos que los prescritos con referencia al bautismo; su gama es amplia, porque van desde las declaraciones que el pecador puede hacer en el momento de solicitar la penitencia hasta las grandes expresiones de humildad y súplica que tienen lugar en el umbral de la iglesia, antes de la reconciliación final. Podemos distribuir todos esos procedimientos a lo largo de distintos ejes.

– El eje de lo privado y lo público: por el lado de lo privado, hay que poner la confidencia que quien ha pecado quiere hacer al obispo o el sacerdote cuando les pide que le otorguen el estatus de penitente; por el lado de lo público, todos los actos con los cuales el penitente debe mostrarse a los

otros bajo el costal y la ceniza, prosternado, bañado en lágrimas, suplicando que intercedan por él y convocando a los fieles, los clérigos y los sacerdotes a llorar y gemir con él. Así entendida, la penitencia es un rito público y colectivo.

– El eje de lo verbal y lo no verbal: por un lado está la exposición necesariamente oral que el futuro penitente debe hacer a quien lo recibirá en la penitencia, y por otro, la serie de gestos, actitudes, llantos, vestimenta y gritos por los cuales el que ha pecado manifiesta su penitencia. Tal vez proclame cuál ha sido su pecado, pero esta misma enunciación forma parte de todo un conjunto de expresiones en las que el elemento principal es el cuerpo entero.

– El eje de lo jurídico y lo dramático: por un lado, la penitencia debe comenzar con la exposición, aun sucinta, de la falta, de lo que la caracteriza y de las circunstancias que pueden modificar su gravedad; puede de tal modo determinarse si da lugar a una penitencia y cuánto debe prolongarse antes de la reconciliación. Pero, en el otro extremo, hay expresiones dramáticas e intensas que no obedecen a ningún cálculo de economía y no procuran ajustarse con rigurosidad a la importancia de la falta cometida; al contrario, obedecen a un principio de énfasis, y deben ser tan vigorosas como sea posible.

– El eje de lo objetivo y lo subjetivo: por un lado encontramos la designación de la falta, al menos en sus elementos esenciales; por otro, lo que las grandes prácticas de *exomologesis* tienen que manifestar no es tanto la falta misma en lo que hay de particular en ella cuanto el estado del propio pecador o, mejor, los estados que, en él, se superponen, se entrecruzan y compiten entre sí. El pecador, en efecto, tiene que mostrarse como tal, simbólicamente cubierto de la suciedad y el envilecimiento de la falta, sumido en esa vida de pecado que es el camino de la muerte. Pero la intensidad visible de los actos penitenciales también tiene como meta autentificar que aquel ya se separa de esa vida y renuncia a ella; las lágrimas que vierte a causa de su pecado lo lavan de este; el pecador se purifica por la suciedad que lo cubre; al humillarse, muestra que se levanta y es digno de ser levantado(68). Las manifestaciones de la *exomologesis* no procuran poner de relieve [la falta] tal como se la cometió en los hechos: aspiran a sacar a plena luz al propio penitente tal como es: verdaderamente pecador y ya sin serlo verdaderamente.

Entonces, podemos decir que los procedimientos de verdad, en la penitencia eclesiástica de los primeros siglos, se agrupan alrededor de dos polos: uno que es el de la formulación verbal y privada, cuyo rol consiste en definir la falta y las características que permitan evaluarla y definir cómo puede obtenerse su perdón; otro, que es el de la expresión general y pública, y que tiene la función de manifestar, con el dramatismo más intenso posible, a la vez el ser pecador del penitente y el movimiento que lo libera de su falta. Por supuesto, se trata de dos polos entre los cuales se distribuyen las diferentes maneras de manifestar, en la penitencia, la verdad del pecador y de su pecado. No son dos instituciones independientes ni dos prácticas absolutamente ajenas una a la otra: son vecinas, se interfieren entre sí y en ocasiones se mezclan: había maceraciones secretas y *exomologesis* que se hacían en privado(69), y tenemos también el testimonio de enunciaciones públicas y verbales de las faltas cometidas por tal o cual miembro de la comunidad(70). Pero eso no impide que pueda reconocerse la implementación de [dos] tipos de prácticas, dos maneras de poner de manifiesto la verdad: decir la verdad de la falta y manifestar el ser verdadero del pecador.

La distribución entre estas dos modalidades no es igual: la enunciación verbal de la falta prácticamente no se exige, salvo cuando se trata de determinar la penitencia, examinar si el pecador puede ser admitido en ella y merece la reconciliación. «Decir la falta», hacer jugar, en el elemento verbal, la confesión y el examen, exigir del pecador una «veridicción» de sus pecados solo es necesario antes del procedimiento penitencial y, por lo tanto, en cierta forma, fuera de él. En cambio, la demostración –ostensiva, gestual, corporal, expresiva– del ser del pecador constituye una parte intrínseca de la penitencia. Es una de sus dimensiones esenciales y constantes. El penitente no tiene tanto que «decir la verdad» sobre lo que ha hecho como «hacer la verdad» al manifestar lo que él mismo es.

La necesidad de que la práctica penitencial solo se efectúe mediante las manifestaciones destinadas a sacar a plena luz la verdad del penitente plantea un problema: ¿por qué, cuando se ha pecado, es necesario no solo arrepentirse, no solo imponerse rigores y maceraciones, sino mostrarlo y mostrarse uno tal como es? ¿Por qué la manifestación de la verdad es parte intrínseca del procedimiento que permite redimir la falta? ¿Por qué, cuando se ha «obrado mal», es necesario hacer resplandecer la verdad, no solo de lo que uno ha hecho, sino de lo que uno es? La respuesta es obvia: habida cuenta de que la religión cristiana se organizó como Iglesia dotada de una fuerte estructura comunitaria y una organización jerárquica, ninguna infracción grave podía perdonarse sin una serie de pruebas y

garantías. Así como no se podía admitir a un candidato al bautismo sin antes haberlo puesto a prueba por medio del catecumenado –*probatio animae*–, no se puede conceder la reconciliación a quienes no han manifestado de manera inequívoca su arrepentimiento a través de una disciplina y ejercicios que equivalen a un castigo en relación con el pasado y simultáneamente a un compromiso en relación con el futuro. Es preciso que practiquen la *publicatio sui*.

Sin embargo, desde el punto de vista de la historia de la experiencia de sí, hubo algo más enigmático: la manera en que se concibió y justificó la obligación del pecador de decir la verdad –o, mejor, de manifestarse él mismo en su verdad– para poder obtener el perdón de sus pecados. Esta obligación, en efecto, se afirma constantemente. No hay perdón si no hay *exomologesis*, reconocimiento de la falta por el pecador, manifestación externa, explícita, visible de ese reconocimiento:

> Quien se confiesa al Señor escapa a la esclavitud. […] No solo es libre, sino que es justo; ahora bien, la justicia reside en la libertad y la libertad en la confesión; quien se confiesa es absuelto de inmediato(71).

Y San Juan Crisóstomo, en pocas palabras: «Enuncia tu falta: la destruirás»(72). Este principio general sirve de basamento a las exégesis que, de manera consecutiva, San Ambrosio y San Juan Crisóstomo hacen de la maldición de Caín. Su falta, por grave que hubiera sido, no era irremisible. Cuando Dios [le pregunta] qué [ha] hecho con su hermano, no es, desde luego, porque lo ignore; es para brindarle la posibilidad de confesar. Y lo que lo torna imperdonable es el hecho de responder: «No sé». Ahí está el principio de la condenación eterna. Más grave que el parricidio fue la mentira, que Ambrosio califica de «sacrilegio»(73). El «no sé» del criminal, el rechazo de la verdad es, por parte del pecador, la ofensa más grave: resulta irreparable. En oposición a Caín, David, que es justo y confiesa espontáneamente sus pecados, es la imagen del penitente: la verdad que profesa lo salva(74). Y si Adán y Eva no están condenados para la Eternidad, es porque también ellos confesaron sus crímenes e incluso, según Crisóstomo, lo hicieron dos veces: verbalmente, en respuesta a Dios, y en sus gestos y su cuerpo, al ocultar su desnudez(75).

Mucho antes de la institución de la penitencia sacramental y la organización de la confesión auricular, la Iglesia cristiana planteó el carácter fundamental de la obligación de verdad para quien ha pecado, y como condición de una redención posible. Decir la verdad sobre la falta propia –o, mejor, manifestar en su verdad

el estado de pecador– es indispensable para que el pecado cometido sea perdonado. La manifestación de lo verdadero es una condición para que lo verdadero se borre. Para pensar esta relación y explicar esta necesidad, el cristianismo antiguo recurrió a varios modelos.

1. El modelo médico se utiliza con gran frecuencia: en él, los pecados se representan como heridas o llagas, y la penitencia como un remedio. Tema muy corriente, porque podía apoyarse tanto en la tradición hebrea de la falta-herida como en la concepción griega de las enfermedades del alma. La idea de una medicación penitencial es un lugar común en la pastoral cristiana desde los primeros siglos(76), y seguirá siéndolo más adelante. Con todo, hay que señalar una diferencia. Una vez que la institución penitencial haya adoptado la forma del sacramento que se le reconocerá definitivamente en el siglo XII, será el sacerdote, en la medida en que tiene el poder de absolver, quien ocupe el lugar del médico. La necesidad de la confesión bajo la forma de una revelación individual, secreta y detallada de las faltas se justificará entonces sobre la base del principio de que todos los enfermos deben develar, a quien los atiende, los achaques que ocultan, los dolores que sienten, las enfermedades que han padecido. Desde ese punto de vista, la manifestación de lo que el pecador es en su verdad y de los secretos de su alma constituye una necesidad técnica(77). Pero en el cristianismo primitivo el que cura las heridas no es el sacerdote. El único médico al que se reconoce en la penitencia es Cristo, es decir, el propio Dios: «En lo tocante al pecado anterior, hay alguien que puede aportar el remedio: es aquel que tiene el poder de hacerlo todo»(78). Ahora bien, ¿es necesario que el pecador muestre a este médico sus llagas y revele sus males ocultos? ¿Cuál es la necesidad de darlo a conocer a quien sabe todo? Ante él, ni siquiera pueden disimularse las faltas que uno quizás haya cometido en el secreto de su corazón(79). Tal resulta ser la paradoja de la curación por la penitencia: esta quiere que uno, mediante una *exomologesis* explícita y rigurosa, manifieste pecados que, sin embargo, son conocidos por quien debe curarlos. Hay que exhibir ante él aquello que, de todos modos, jamás puede ocultársele. Se le debe la verdad, no como una necesidad para que él pueda ejercer su poder y elegir los remedios apropiados, sino como una obligación por parte de quien quiere curarse. Para el enfermo la cuestión no pasa por tornar posible la terapia al informar al médico, sino por merecer la curación, cuyo precio es la verdad.

2. El recurso al modelo judicial, también muy frecuente(80), revela en el fondo

la misma paradoja. En la medida en que la penitencia sacramental quede definida, claramente, como un tribunal donde el sacerdote debe desempeñar el papel del juez (un juez que representa a Dios, pero cuyas sentencias surten efectos en el cielo), la confesión exacta, por parte del pecador, de las faltas que ha cometido se convierte en un elemento esencial del procedimiento: a partir de él –y bajo la amenaza de que una mentira o una omisión voluntaria invalidarán el sacramento–, el confesor podrá pronunciar su fallo y determinar la satisfacción que debe cumplir. En el cristianismo antiguo el sacerdote no tiene el papel de juez: el penitente tiene que vérselas directamente con Dios y, por lo tanto, con un juez al que no puede ponerse en conocimiento de nada porque lo ve todo(81). Pese a esto, hay que mostrarle las faltas cometidas sin esconder nada(82). Los autores de los siglos III y IV proponen varias justificaciones para esta obligación. Una es muy tradicional: la confesión espontánea y sincera favorece al acusado en el ánimo del juez(83). Otra alude a la idea de que un día el diablo será ante Dios el acusador del hombre; este se encontrará en una posición más ventajosa si se adelanta a denunciar a su enemigo, habla antes que él y expone por su propia cuenta los crímenes que puedan reprochársele(84). Además, dado que Cristo es el abogado del hombre ante Dios y debe actuar como su intercesor, se establece la regla de que el pecador, por medio de la confesión de sus pecados, le confía su causa(85). Por último, otro argumento, tal vez más extraño para nosotros: quien confiesa sus faltas no solo se justifica ante Dios, sino que justifica a Dios mismo y su ira contra la debilidad de los hombres; negar los pecados propios sería querer hacer mentir a Dios(86).

3. Pero a decir verdad, estos dos modelos –el de la medicina y el del tribunal–, que luego llegarán a ser tan importantes para organizar la confesión penitencial y darle forma, solo cumplen un papel adyacente, al parecer, con respecto a la obligación de *exomologesis.* La obligación del penitente de manifestarse, en la verdad de su estado de pecador y en la autenticidad de su penitencia, se funda mucho más profundamente sobre la relación con el martirio. Hay dos razones para relacionar la penitencia con el martirio. En primer lugar, al mártir se le promete el perdón de sus pecados: la sangre que derrama lava sus faltas. Y si él, que ha confesado una primera vez esta creencia en el bautismo, acepta confesarla una segunda vez en los suplicios, estos constituirán un segundo bautismo, con los [mismos] efectos de remisión de las faltas que el primero(87). Por otra parte, el auxilio de la penitencia –ese otro «segundo bautismo»– se otorgó, no sin serias discusiones, a quienes habían caído, porque prefirieron

renunciar a afirmar su fe en lugar de sufrir el suplicio. En su caso, la penitencia es una manera de infligirse a sí mismos, con el objeto de reafirmar su fe, el martirio que, por debilidad, habían querido rehuir. Este tema, que aparece después de las grandes persecuciones, se prolonga más adelante. Así, la penitencia se presenta como el sustituto del martirio para la generación que ya no encuentra en ese peligro la oportunidad de probar su fe. «Los mártires fueron condenados a muerte» y, según se pregunta San Agustín,

> ¿quiénes, si no nosotros mismos, son los hijos de los que fueron condenados a muerte? ¿Y cómo nos liberamos, como no sea diciendo al Señor: habéis roto mis vínculos, os ofreceré en sacrificio una víctima de alabanza?(88).

Ahora bien, el martirio, como se sabe, es una conducta de verdad: testimonio de la creencia por la cual se muere, manifestación de que la vida de aquí abajo no es otra cosa que una muerte, pero que la muerte, por su parte, da acceso a la verdadera vida, testimonio de que esta verdad permite afrontar el sufrimiento sin desfallecer. El mártir, sin siquiera tener que hablar, y por su sola conducta, saca a relucir plenamente una verdad que, al mortificar la vida, hace vivir más allá de la muerte. En la compleja economía de la conducta del martirio, la verdad se afirma en una creencia, se muestra a los ojos de todos como una fuerza e invierte los valores de la vida y de la muerte. Constituye una «prueba» en un triple sentido: expresa la sinceridad de la creencia de un hombre, autentifica la fuerza todopoderosa de aquello en lo que él cree y disipa las apariencias engañosas de este mundo para poner en evidencia la realidad del más allá. Si la *exomologesis* es tan importante en la penitencia, si se confunde con esta en ritos públicos y ostensivos, es porque el penitente debe testimoniar como el mártir: expresar su arrepentimiento, mostrar la fuerza que le da su fe y poner de manifiesto que el cuerpo que él humilla no es más que polvo y muerte, y que la verdadera vida está en otra parte. Al reproducir el martirio que no ha tenido el coraje (o la oportunidad) de sobrellevar, el penitente se sitúa en el umbral de una muerte que se oculta bajo las apariencias engañosas de la vida, y de una vida verdadera que es prometida por la muerte. Ese umbral es el de la *metanoia* o la conversión, cuando el alma se vuelve por entero hacia sí misma, invierte todos sus valores y cambia por completo. La *exomologesis* como manifestación hecha por el propio penitente de la muerte que ha sido su vida y de la vida a la que accederá por la muerte constituye la expresión autentificadora y ejemplar, la prueba de su *metanoia*.

Podemos decir que, en la práctica de la penitencia antigua, la parte de la

«confesión» es a la vez difusa y esencial. Difusa, porque no se trata de un rito específico, situado en el conjunto del procedimiento, aunque en algunos momentos indudablemente se requiere la enunciación verbal de la falta (por ejemplo cuando se solicita al obispo el estatus de penitente). Esencial, porque se trata de una dimensión constante del ejercicio penitencial. Este, durante su desarrollo, debe manifestar la verdad. Más adelante, en la penitencia medieval, la confesión tomará la forma de un «decir veraz» que será la enumeración de los pecados cometidos. Aquí, es la penitencia en su integridad lo que debe constituir un «decir veraz» o, mejor, dado que en ella el papel de la enunciación está singularmente limitado en beneficio de los gestos, los comportamientos y las maneras de vivir, un «hacer la verdad»: hacer la verdad de la *metanoia*, el arrepentimiento, la mortificación, la resurrección a la verdadera vida. Pero ese «hacer la verdad» esencial para la penitencia no cumple el rol de reconstituir por la memoria las faltas cometidas. No procura establecer la identidad del sujeto ni determinar su responsabilidad, no constituye un modo de conocimiento de uno mismo y su pasado, sino antes bien la manifestación de una ruptura: corte del tiempo, renuncia al mundo, inversión de la vida y la muerte. El penitente, dice San Ambrosio, debe ser como el joven que vuelve a su casa luego de una larga ausencia; aquella a quien él había amado se presenta y le dice: aquí estoy, *ego sum* [yo soy]. Y él le responde: *Sed ego non sum ego* [pero yo no soy yo]. Llegará un día, en la historia de la práctica penitencial, en que el pecador tendrá que presentarse ante el sacerdote y detallar verbalmente sus faltas: *ego sum* [yo soy]. Pero en su forma primitiva, la penitencia, a la vez ejercicio y manifestación, mortificación y veridicción, es una manera de afirmar *ego non sum ego* [yo no soy yo]. Los ritos de *exomologesis* provocan la ruptura de la identidad.

(1) Hermas, *El Pastor*, Mandamiento IV, 31, 1-6.

(2) La tesis del jubileo, que se admitía a comienzos del siglo XX, fue criticada por A. d’Alès, *L’Édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne*, París, 1914, y luego por B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940; R. Joly la retomó y reelaboró, especialmente en su ed. de *El Pastor* (1958).

(3) Epístola a los Hebreos, 6, 4-6.

(4) Clemente de Roma, *Carta primera de San Clemente a los Corintios*, LI, 1.

(5) *Didache*, IV, 14. La *Epístola del Pseudo Bernabé* reitera la expresión y agrega: «Ese es el camino de la luz».

(6) *Didache*, XIV, 1.

(7) Clemente de Roma, *Carta primera de San Clemente a los Corintios*, LVI, 2. Véase también *Didache*, XV, 3: «Amonestaos los unos a los otros».

(8) Clemente de Roma, *Carta primera de San Clemente a los Corintios*, LVI, 1.

(9) *Ibid.*, II, 4-6.

(10) Policarpo, *Carta a los Filipenses*, VI, 1.

(11) Véanse expresiones como «Dios ha dado a todos *metanoias topon*» [lugar a la *metanoia*], «*metanoias metaschein*» [participar en la *metanoia*] (Clemente de Roma, *Carta primera de San Clemente a los Corintios*, VII, 5 y VIII, 5).

(12) Esta idea, que se había discutido en relación con los relapsos y el bautismo otorgado para los herejes, había sido objeto de un claro rechazo: «*Iterandi baptismatis opinio vana*» [es una opinión vana la repetición del bautismo], San Ambrosio, *De paenitentia*, II, II, 7.

(13) Nótese que en ocasiones se encuentra la expresión, pero en un sentido metafórico y no ritual: Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur*, XLII, 14 (P. G., vol. 9, col. 649).

(14) Tertuliano, *De paenitentia*, VII.

(15) Así, San Ambrosio, *De paenitentia*, II, II.

(16) San Ambrosio, *De Spiritu Sancto*, III, 13.

(17) San Ambrosio, *De paenitentia*, I, VIII, 36.

(18) Analogía mencionada con mucha frecuencia, entre otros por San Ambrosio, *Epistolae*, en la carta XLI, 12, o en la *Enarratio in Psalmum 37*, 10-11.

(19) San Cipriano, *Cartas*, carta XV, 2.

(*) [Manuscrito: «de la vida a la muerte».]

(20) San Ambrosio, *De paenitentia*, I, XI, 52; véase una evaluación del mismo tipo en la carta LV de San Cipriano, caps. 16 y 20.

(21) San Ambrosio, *De paenitentia*, II, VII, 58-59.

(22) San Ambrosio, *Epistolae*, carta XXV.

(23) San León, *Epistolae*, carta [CVIII].

(24) San Ambrosio, *De paenitentia*, II, X[, 95].

(25) [Nota vacía.]

(26) «*Sacerdotibus Dei obtemperans*», «*operibus justis*», San Cipriano, *Cartas*, carta XIX, 1; «*justo tempore*», carta IV, 4. Sobre el sentido general y el sentido preciso de «*paenitentiam agere*», véase J. Grotz, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Friburgo, 1955, pp. 75-77.

(27) Paciano distingue a los catecúmenos, los penitentes y los cristianos de pleno ejercicio.

(28) Véase por ejemplo San Cipriano, *Cartas*, cartas XV y XVI.

(29) Sobre el papel del obispo en esas incitaciones a la penitencia, véase Paciano, *Cartas*[, carta III, 16]: el obispo «*ad paenitentiam cogit, objurgat, crimen ostendit, vulnera aperit, supplicia aeterna commemorat*» [«obliga a la penitencia, amonesta, muestra el crimen, pone al desnudo las heridas, recuerda los suplicios eternos»; versión a partir de la trad. fr. de C. Épitalon y M. Lestienne].

(30) Sobre todas estas cuestiones, véase R. Gryson, «Introduction», en Ambroise de Milan [San Ambrosio], *De paenitentia*, París, 1971, pp. 37 y ss., y *Le Prêtre selon Saint Ambroise*, Lovaina, 1968.

(31) Véase San León, *Epistolae*, CLXVII.

(32) Paciano, *Cartas*, III, 18: «*Baptismus enim sacramentum est dominicae passionis: paenitentium venia meritum confitentis. Illud omnes adipisci possunt, quia gratiae Dei donum est; id est, gratuita donatio; labor vero iste paucorum est qui post casum resurgunt, qui post vulnera convalescunt, qui lacrymosis vocibus adjuvantur, qui carnis interitu reviviscunt*» [«En efecto, el bautismo es el sacramento de la pasión del Señor: el perdón de los penitentes, el salario de quienes se confiesan. Todos pueden obtenerlo, porque es un don de la gracia de Dios, es decir, una donación gratuita; pero es fruto del esfuerzo de aquellos pocos que se levantan después de la caída, que se recobran después de las heridas, que piden asistencia con llorosos clamores, que reviven por la mortificación de la carne»; versión a partir de la trad. fr. de C. Épitalon y M. Lestienne.]

(33) Al respecto, véase K. Rahner, [«La doctrine d'Origène sur la pénitence»] *Recherches de Science Religieuse*, 38, 1950, p. 86.

(34) [Gregorio Nacianceno, *Discursos*, XXXIX, 17 (P. G., vol. 36, col. 356a).]

(35) *«Cor scrutari et mentem perspicere non possumus»*, San Cipriano, *Cartas,* carta LVII, 3.
(36) *Ibid.*, carta LIX, 15 y 16.
(37) *Ibid.*
(38) *Ibid.*, carta LV, 18; véase también *ibid.*, carta LVII, 3.
(39) *«[Libellus] ubi singula placitorum capita conscripta sunt», ibid.*, carta LV, 6.
(40) *Ibid.*, carta LV, 13.
(41) Cipriano, en la carta XXVII, se refiere a un mensaje de Luciano acerca de «aquellos cuya conducta luego de la falta se haya examinado». También se refiere a este examen la carta LXVI, 5: *«Communicatio nostra examinatione concessa».*
(42) *Ibid.*, carta XXX, 6, carta dirigida por los sacerdotes de Roma a Cipriano.
(43) *Ibid.*, carta LV, 23.
(44) *Ibid.*, carta XXX, 5, carta dirigida a Cipriano.
(45) *«Is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est»* [«Este acto, que suele designarse con un término griego, es la *exomologesis*», versión a partir de la trad. fr. de A.-E. de Genoude], Tertuliano, *De paenitentia,* IX, 2. El término, que ya se encontraba en San Ireneo (seis veces como forma verbal en *Adversus haereses*), es muy frecuente en San Cipriano, y se lo encuentra todavía en Paciano a finales del siglo IV.
(46) Así A. d'Alès, *L'Édit de Calliste…*, pp. 440 y ss.
(47) E. Amman, «Pénitence», en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 12, 1933: en la palabra *exomologesis* se incluía «el conjunto de los ejercicios penitenciales preparatorios para la reconciliación eclesiástica»; B. Poschmann, *Paenitentia secunda: «Den ganzen Komplex der vom Sünder und von der Kirche zu erfüllenden Bussakte»* [el conjunto de los actos de penitencia que deben cumplir el pecador y la Iglesia], p. 419. Esa era la interpretación de J. Morinus: *«Exomologesis est actio exterior paenitentiae»* [La *exomologesis* es la acción exterior de la penitencia], *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae,* 1682.
(48) San Cipriano, *Cartas,* carta XXII, 2. Véase J. Grotz, *Die Entwicklung des Busstufenwesens…*, p. 82.
(49) Esa es, a grandes rasgos, la tesis de E. Göller, «Analekten zur Bussgeschichte des 4. Jahrhunderts», *Römische Quartalschrift,* 36, 1928. Véase lo que dice al respecto R. Gryson, *Le Prêtre selon Saint Ambroise*, pp. 277 y ss., a propósito de la práctica penitencial en Milán durante el siglo IV.
(50) [San Cipriano, *Cartas,* carta IV, 4.]
(51) San Cipriano, *De lapsis,* XXVII-XXVIII; sobre el sentido que debe darse a este pasaje, véase J. Grotz [, *Die Entwicklung des Busstufenwesens…*, p. 59].
(52) Paulino, *Vita Ambrosii* [, P. L., vol. 14, cols. 27-50].
(53) San Cipriano, *Cartas,* carta XV, 1: *«Ante actam paenitentiam, ante exomologesim gravissimi atque extremi delicti factam ante manum ab episcopo et clero in paenitentiam impositam»* [«Antes de toda penitencia, antes de la confesión de la más grande y más grave de las faltas, antes de la imposición de manos por el obispo y el clero», versión a partir de la trad. fr. del canónigo Bayard], y carta XVI, 2: *«Cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam justo tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant»* [«Cuando se trata de faltas menores, los pecadores hacen penitencia durante el tiempo prescrito y, conforme al orden de la disciplina, son admitidos a la confesión, y luego, por la imposición de manos del obispo y el clero, vuelven a la comunión», versión a partir de la trad. fr. del canónigo Bayard]. Véanse también las cartas IV, 4, y XVII, 2.
(54) Tertuliano, *De pudicitia*, III, 5.
(55) *Ibid.*, XIII, 7.
(56) San Jerónimo, *Epistolario,* carta 77, 4-5.
(57) San Ambrosio, *De paenitentia*, II, X (91).
(58) *Ibid.*, II, VIII (69).
(59) San Ireneo, *Adversus haereses* [, I, 6, 3, y III, 4, 3].
(60) Tertuliano, *De paenitentia,* XII.

(61) *Ibid.*, IX, 3-6.

(62) *«Ut probent lapsus sui dolorem, ut ostendant verecundiam, ut monstrent humilitatem, ut exhibeant modestiam»*, San Cipriano, *Cartas*, carta XXXVI, 3.

(63) *«Quaeso vos, fratres, aequiescite salubribus remediis, consiliis obedite melioribus; cum lacrymis nostris vestras lacrymas jungite, cum nostro gemitu vestros gemitus copulate»* [«Os lo ruego, hermanos míos, seguid nuestros consejos, aprovechad el remedio saludable. Unid vuestras lágrimas a las nuestras, vuestros gemidos a los nuestros», versión a partir de la trad. fr. del abad Thibaut], San Cipriano, *De lapsis*, XXXII, 2.

(64) San Ambrosio, *De paenitentia*, I, V, 22.

(65) *«Confitentur gemitibus, confitentur ejulationibus, confitentur fletibus, confitentur liberis, non coactis vocibus», ibid.*, I, V, 24.

(66) *«Sacco corpus involvere, cinere perfundere, macerare jejunio, moerore conficere, multorum precibus adjuvari»* [«envolver el cuerpo en un costal, cubrirlo de cenizas, consumirlo por el ayuno, abrumarlo de pesar y ayudarse con las plegarias de muchos», versión a partir de la trad. fr. de C. Épitalon y M. Lestienne], Paciano, «Exhortación a la penitencia», XXIV.

(67) [Tertuliano, *De paenitentia*, X, 1.]

(68) Sobre el doble sentido de la manifestación penitencial, véanse Tertuliano: «Al echar por tierra al hombre, la penitencia lo levanta; al acusarlo, lo excusa; al condenarlo, lo absuelve» (*De paenitentia*, IX, 6); San Cipriano: «Que esos mismos ojos, que se extraviaron al mirar las estatuas profanas, viertan lágrimas que dan satisfacción a Dios, y borran su crimen» (*Cartas*, carta XXXI, 7), y San Jerónimo: «¿Qué pecados no borrarían esas lágrimas? ¿Qué manchas, aun añejas, no lavarían esos lamentos?» (*Epistolario*, carta 77, 4).

(69) Cuando San Cipriano habla de quienes se limitaron a «pensar» en hacer sacrificios, menciona la necesidad de que se confiesen al sacerdote y luego hagan una *«exomologesis conscientiae»* (*De lapsis*, XXVIII). Al parecer, se trata de una confesión y de una manifestación de arrepentimiento que se dirige a Dios en privado y en secreto y sin mediación alguna.

(70) A mediados del siglo V, San León condena la costumbre de leer en público la lista de los pecados cometidos por los fieles (*Epistolae*, CLXVIII).

(71) San Ambrosio, *Epistolae*, carta XXXVII, 44.

(72) San Juan Crisóstomo[, «Seis homilías sobre la penitencia», II, 2].

(73) San Ambrosio, *De paradiso*, XIV, 71: *«Non tam majori crimine parricidi […] quam sacrilegii»*. Véase también San Juan Crisóstomo, *Homélies sur la Genèse*, XIX.

(74) San Ambrosio, *Apologia de propheta David* [, VIII, 36-39].

(75) San Juan Crisóstomo, *Homélies sur la Genèse*, XVII.

(76) Véanse a modo de ejemplos: Hermas, *El Pastor*, Visión I, 1, 9 y 3, 1; Mandamiento IV, 1, 11; Mandamiento XII, 6, 2; Comparación V, 7, 4; Comparación VIII, 11, 3, y Comparación IX, 23, 5 y 28, 5; Tertuliano, *De paenitentia*, VII, X, 12; San Cipriano, *Cartas*, cartas XXX, 7; XXXI; XXXVI, y LV, 7 y 15-17, y *De lapsis* [, XXVIII]; San Ambrosio, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, V, 2 y X, 66; *Enarratio in Psalmum 36*, 14, y *De paradiso*, XIV, 70. Para *De paenitentia*, véase el índice de la ed. de Gryson (col. «Sources chrétiennes»).

(77) No se trata de la única justificación de la confesión penitencial, desde luego, pero se la menciona constantemente.

(78) Hermas, *El Pastor*, Mandamiento IV, 1, 11.

(79) Tema reiterado incesantemente, por ejemplo en Tertuliano, *De paenitentia*, X.

(80) Presente en Tertuliano, encuentra mayor desarrollo en San Ambrosio y en San Agustín.

(81) *«Frustra autem velis occulere quem nihil fallas: et sine periculo prodas, quod scias esse jam cognitum»* [«En vano pretenderías disimular frente a Aquel a quien en nada engañarás; y avanzarás sobre seguro al denunciar lo que ya sabes conocido», versión a partir de la trad. fr. de Dom G. Tissot], San Ambrosio, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, VII, 225.

(82) *«Mora ergo absolutionis in confitendo est, confessionem sequitur peccatorum remissio»* [El tiempo

que requiera la absolución depende de la confesión; la remisión de los pecados sigue inmediatamente a la confesión], San Ambrosio, *Epistolae,* carta XXXVII, 45.

(83) *«In judiciis saecularibus* […] *quaedam tangit judicem miseratio confitentis»,* San Ambrosio, *De Cain et Abel*, II, 9.

(84) Así San Ambrosio, *De paenitentia*, II, VII, 53: *«Si te ipse accusaveris, accusatorem nullum timebis»*. Véase también [San Ambrosio,] *De paradiso,* XIV, 71.

(85) San Ambrosio, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, VII, 225: *«Confitere magis, ut interveniat pro te Christus, quem advocatum habemus apud Patrem»;* véase San Agustín, *Enarraciones sobre los salmos*, salmo 66, 7.

(86) San Ambrosio, *Apologia de propheta David*, X, 53: *«Si autem dixerimus quia non peccavimus, mendacem facimus Deum»*.

(87) Orígenes habla del «bautismo del martirio» que se da en la persecución (*Exhortatio ad martyrium*, 30); en el mismo texto (39) dice que la sangre del martirio lava el pecado. Tertuliano habla del martirio como un *secundum lavacrum* (*De baptismo,* 16) o como un *aliud baptisma* (*De pudicitia*, 22, 10). Al respecto, véase E. E. Malone, «Martyrdom and monastic profession as a second baptism», Düsseldorf, 1951.

(88) San Agustín, *Enarraciones sobre los salmos*, salmo 101, 3, segunda parte. Más adelante, San Gregorio dirá: «Si bien ya no estamos expuestos a las persecuciones, aún podemos encontrar en la paz el mérito del martirio, puesto que si no agachamos la cabeza bajo la espada de los verdugos, llevamos en nuestra alma la espada espiritual», *Homilías sobre los Evangelios*, III, 4 (P. L., vol. 76, col. 1089).

[4. EL ARTE DE LAS ARTES]

La dirección espiritual, el examen de uno mismo, el control atento de sus actos y pensamientos por parte del sujeto, la exposición que hace de ellos a otro, el pedido de consejos a un guía y la aceptación de las reglas de conducta que él propone son una tradición muy antigua. Los autores cristianos no ocultaron este antecedente ni renegaron del parentesco entre esas prácticas y los ejercicios que ellos mismos prescribían. Al recomendar el examen de conciencia, San Juan Crisóstomo se remite al ejemplo de los filósofos paganos y cita a Pitágoras(1). San Nilo pudo reproducir el *Manual* de Epicteto como si se tratara de un texto cristiano que exponía una regla de existencia capaz de formar el alma de los fieles como es debido y conducirlos a la salvación. Entre los maestros de conducta de la Antigüedad y los guías de la vida ascética –llamada además «vida filosófica»– hay cierta continuidad. Las diferencias, sin embargo, no deben pasarse por alto.

La práctica de la dirección de vida abarcó entre los griegos y los romanos una gama bastante amplia de procedimientos diferentes. La encontramos bajo la forma de relaciones discontinuas y circunstanciales. Antifonte el sofista tenía un lugar de consultas donde vendía a quienes los necesitaban consejos de conducta para hacer frente a situaciones difíciles(2). Y los médicos respondían al pedido de quienes recurrían a ellos a causa no solo de males físicos, sino de malestares morales. Los regímenes que prescribían eran, en la misma medida que métodos preventivos o preceptos de higiene, reglas de vida que debían asegurar el dominio de las pasiones, el autocontrol, la economía de los placeres, la equidad de las relaciones con los otros(3). Pero las consultas podían ser también actos de amistad y benevolencia, sin retribución, como conversaciones, intercambios de correspondencia, redacción de un pequeño tratado destinado a un amigo en problemas. Estas formas episódicas de dirección solían responder a determinada situación. Un revés de la fortuna, el exilio, un duelo podían ser ocasión para ellas, pero también una crisis, un cambio difícil, un momento de incertidumbre. Es lo que sucede con Sereno cuando le expone su estado a Séneca y le pide la ayuda de su diagnóstico y de sus consejos(4). Tenía la sensación de no poder avanzar más en el camino de la sabiduría estoica; movimientos opuestos le agitaban el alma; no llegaban a provocar una «tempestad», pero tenían fuerza suficiente para causarle «algo parecido a un mareo»(5).

Pero también existían formas mucho más continuas e institucionalizadas de la dirección, sobre todo en las escuelas de filosofía. Allí, la disciplina de vida colectiva que imponía a cada quien se completaba con relaciones mucho más individualizadas. El maestro era un guía permanente para el discípulo: le enseñaba poco a poco la verdad, lo ayudaba a avanzar por el camino de la virtud, el dominio de sí y la tranquilidad del espíritu, a la vez que ponía a prueba su avance y, llegado el momento, le daba consejos de vida. Así, entre los epicúreos, se organizaban conversaciones individuales y se imponía a los miembros de la escuela una regla de franqueza, que los incitaba a develar su alma y no ocultar nada, de modo que fuera posible guiarlos con eficacia. Solo los maestros más sabios podían ocuparse de esta dirección individual de los alumnos, en tanto que los demás tenían la responsabilidad colectiva de un grupo(6).

Para ejercer la dirección se apelaba a una serie de prácticas diversas(7). Una de las más importantes era el examen de conciencia, que, desde los pitagóricos, aparece como elemento crucial en numerosas reglas de vida. Pero no siempre tenía la misma forma, ni se refería a los mismos objetos ni se esperaban de él los mismos efectos(8). Es poco lo que se sabe del examen pitagórico, al margen de los célebres versos del *Carmen aureum*, del que solo los dos primeros representarían la tradición más antigua: «No permitas que el dulce sueño se deslice bajo tus ojos antes de haber examinado cada uno de los actos de tu jornada»(9). Además de su papel de prueba respecto del progreso moral, este examen era quizá uno de los ejercicios de mnemotécnica que cultivaban los pitagóricos; sin duda valía también como ritual de purificación para inducir sueños favorables y preparar un dormir en el cual la escuela veía una prefiguración de la muerte(10).

En el gran desarrollo de la filosofía helenística como dirección de conciencia, el examen del alma desempeña un papel considerable. Constituye en ese ámbito una suerte de intercambiador: relevo entre el dirigido y el director, bisagra entre el periodo en que uno es dirigido y el momento en que ya no lo será. Gracias al examen, el discípulo o quien consultaba podía ponerse en situación de revelar el estado de su alma a su director, a fin de que este pudiese emitir un juicio y determinar el remedio apropiado. Así comienza el examen de Sereno cuando pide la ayuda de Séneca:

> Me es menos fácil hacerte conocer en resumen que en detalle este achaque de mi alma. […] Te contaré las peripecias que experimento: tú has de encontrarle un nombre a la enfermedad(11).

También gracias al examen, el dirigido puede percibir por sí mismo el modo en

que los consejos de su director actúan sobre su alma y le permiten perfeccionarse, así como verificar de manera permanente si los sigue como es debido y si es capaz, entonces, de conquistar su autonomía. Y es una vez más el examen el que, cuando termina el tiempo de la dirección, permite prolongar los efectos y ejercer sobre la propia alma una actividad directriz permanente. Este cuádruple papel del examen como apertura del alma a otro, interiorización de las reglas de dirección, prueba de su éxito y ejercicio de control sobre uno mismo cuando se ha conquistado la autonomía aparece con claridad en el tratado de Galeno sobre *Las pasiones del alma:*

> Hay que poner en manos de los otros, y no de nosotros mismos, su discernimiento; a continuación, no hay que encargar esa tarea, como vigilante, al primero que aparezca, sino a ancianos considerados unánimemente como sabios, quienes nosotros mismos hayamos comprobado en diversas ocasiones encontrarse exentos de esas afecciones […]. Hay que volver a pensar en ellas todos los días (de ser posible, varias veces y al menos desde el alba), antes de comenzar con nuestras actividades, y al anochecer, antes de dormir. Por mi parte, he tomado la costumbre de meditar en primer lugar, y a continuación pronunciar en voz alta, dos veces por día, los consejos que se nos han transmitido como procedentes de Pitágoras, dado que no basta con obtener la ecuanimidad, también es necesario curar la gula y el desenfreno. […] En medio de quienes son sus propios guías, es preciso apelar a los otros: que observen, que nos señalen nuestras faltas; más tarde, observémonos sin pedagogo(12).

En ese papel de relevo y bisagra, el examen de conciencia se orienta hacia una meta y plantea de manera privilegiada una cuestión: el dominio de sí mismo. Si el dirigido se examina, si señala cada una de sus debilidades, lo hace en verdad para algún día llegar a ser plenamente dueño de sí mismo y ya no tener que recurrir, en un momento difícil, a la ayuda de otro. Esta finalidad del examen de sí surge con claridad en la comparación de dos textos correspondientes a la práctica estoica. El primero muestra lo que puede ser el examen dentro del marco de una relación de dirección, y el segundo, cómo la realiza en casa quien ha alcanzado la autonomía filosófica.

En primer lugar, vemos la carta de Sereno a Séneca. Al adentrarse paso a paso en la filosofía estoica, Sereno pide la ayuda del filósofo en un momento en que siente algo semejante a un malestar: la sensación de haber dejado de avanzar, el temor de que el apego a lo que está mal y a lo que está bien no se haya instalado de manera definitiva, el sentimiento de estar inmovilizado en un estado que no termina de ser la liberación ni la esclavitud. En síntesis, Sereno no está ni enfermo ni sano(13). El examen al que se entrega entonces para que Séneca pueda intervenir, diagnosticar y proponer remedios consiste en trazar una suerte de balance de las fuerzas: ¿cuáles son las que aseguran la estabilidad del alma, su calma, su independencia? ¿Y cuáles las que, al contrario, la exponen a la

perturbación exterior y la ponen bajo la dependencia de lo que no le pertenece? El examen se refiere luego al problema de la riqueza, los deberes públicos y la preocupación por la gloria póstuma. Respecto de esos tres puntos, Sereno hace un deslinde. Por un lado, lo que muestra la capacidad del alma de satisfacerse con lo que tiene a su alcance (una casa que tenga lo suficiente, una comida simple, muebles que ha heredado), cumplir con exactitud los deberes del hombre público (ponerse al servicio de los amigos, los conciudadanos, la humanidad) y tomar en consideración, al hablar, las cosas reales y presentes. Por otro, está el placer que siente frente al espectáculo del despliegue del lujo, el entusiasmo que a veces lo embarga, las palabras que se inflan, como si quisiera, sobre todo, que la posteridad hable de él.

Su examen, por consiguiente, no se refiere a actos específicos ni a un pasado más o menos lejano. No se trata de trazar el cuadro de lo que se hizo para bien o para mal, tampoco de señalar las faltas cometidas para arrepentirse de ellas. La mirada de la conciencia se dirige hacia el presente, un presente que se contempla como un «estado»(14), el juego de lo que lo impulsa o bien a quedarse en casa satisfecho de su suerte, o bien a correr al foro y hablar en él con una voz que ya no es dueña de sí misma. Pero el examen no se propone buscar las causas de ese estado: no desciende hasta las raíces ocultas del mal; solo intenta restituirlo tal como se presenta a la conciencia, bajo la forma de las satisfacciones que esta experimenta o de los movimientos que siente en sí misma. Es significativa la repetición sistemática de la palabra *placet:* el sentimiento que el alma tiene en relación con lo que hace o con lo que ve es lo que constituye el objeto específico del examen. En efecto, se trata de la manera en que se manifiestan al alma las mociones que la agitan, y que, en el caso particular de Sereno, la arrastran en dos sentidos opuestos al mismo tiempo: inmovilizándola en el camino del progreso y haciéndola oscilar en grado tal que le provoca mareos. Así, tenemos el cuadro de la *infirmitas* del alma mediante la conciencia que permanentemente tiene de sí misma.

En el libro III del *De ira*, Séneca propone el ejemplo de otro tipo de examen: el que se realiza todas las noches antes de dormir, cuando ya se han apagado todas las luces. Esta vez se trata de hacer una indagación de la jornada y «escrutar» todo su desarrollo. Séneca repasa sus palabras y sus actos y los evalúa. Recuerda que ha perdido el tiempo en el intento de instruir a ignorantes o que, al querer reprender a uno de sus allegados, le habló con tanta vehemencia que, más que corregirlo, lo ofendió. Este es un examen claramente retrospectivo: se orienta hacia determinados hechos y su objetivo, al «sopesarlos»(15), es separar los que

fueron malos de los que fueron buenos. Cada uno debe recibir así «su parte de elogio y de censura». Aquí está presente el modelo judicial (y ya no el médico), y las palabras lo dicen sin ambigüedad: *cognoscit de moribus suis; apud me causam dico* [ha hecho el proceso de su conducta; me cito ante mi propio tribunal]. Pero hay que advertir que esa indagación no lleva a una condena y una pena. No hay castigo, ni siquiera remordimiento. Por consiguiente, no hay temor ni deseo de disimularse nada a sí mismo. En efecto, quien se examina se limita a decirse: «Ahora te perdono», «asegúrate de no volver a hacerlo». El modelo resulta ser quizá más administrativo que realmente judicial; la imagen latente en el texto hace pensar menos en un tribunal que en una inspección. Se escudriña, se examina, se detecta, se vuelve a sopesar(16).

Ahora bien, los dos ejemplos que da Séneca indican a las claras cuáles son los hechos que hay que reprocharse: haber querido instruir a personas que no eran capaces de escuchar, haber herido a alguien a quien se quería corregir. Por ende, no haber alcanzado la meta que uno se proponía. Conforme a un principio característico de ese estoicismo, un hecho puede calificarse y declararse bueno o malo en función de los fines o las metas(17). Y por haber desconocido principios racionales de acción –es inútil instruir a quienes jamás han podido aprender nada y, asimismo, al hablar, es preciso tener en cuenta la capacidad del interlocutor para hacerse cargo de la verdad–, Séneca ha cometido «faltas» con respecto a los objetivos que se había fijado. Otros tantos «errores», por consiguiente(18). Y la función del examen es permitir corregirlos en el futuro, al poner de relieve las reglas de conducta que se han pasado por alto. No es cuestión de que uno se reproche lo que ha hecho, sino de constituir esquemas de comportamiento racional para circunstancias futuras, y fundar así la propia autonomía de modo que coincida con el orden del mundo, mediante la puesta en juego de los principios de la razón universal. Podemos decir que el examen del *De ira*, por retrospectivo que sea y por centrado que esté en las faltas pasadas, tiene una función de «programación»: reconocer, por medio de los «errores» y los objetivos fallidos, las reglas que permitirán asegurar el dominio de las acciones que uno emprende, y por tanto de sí mismo.

El cristianismo no dio cabida a esas prácticas de inmediato. Hay que esperar casi hasta el siglo iv para que se definan la obligación y las reglas del examen de conciencia(19) o se desarrollen las técnicas de una dirección de las almas. Los temas de la filosofía antigua impregnaron el pensamiento cristiano mucho antes de que en él se abrieran paso los procedimientos propios de la vida filosófica.

Desde luego, ya en los siglos ii y iii son muchos los textos que destacan la importancia de conocerse a sí mismo o reflexionar sobre los actos que uno debe realizar o ya ha realizado. Al comienzo del tercer libro de *El Pedagogo*, Clemente de Alejandría recuerda que «el mayor de los conocimientos es el conocimiento de uno mismo *[to gnonai hauton]*». Pero en este caso no se trata de una indagación de sí mismo, una retrospección del pasado o la reactualización en la memoria de las faltas de las que uno puede ser culpable. Se trata de reconocer en uno el elemento por medio del cual se puede conocer a Dios, el elemento que tiene a este por guía y que, por consiguiente, puede llevar al hombre hasta Él y, apartándolo del mundo exterior, con sus adornos materiales, revestirlo de una belleza pura que lo haga asemejarse al propio Dios(20). De ningún modo el conocimiento de sí es aquí un examen de conciencia, tampoco una inmersión en las profundidades de uno mismo; se trata de un ascenso hacia Dios a partir de la instancia del alma que puede ascender hacia Él. En una vena muy diferente, San Hilario recomienda al cristiano reflexionar con cuidado sobre sus actos(21), pero sobre todo piensa en una vigilancia que permita no embarcarse a la ligera en una acción, sino prever sus peligros y realizarla solo cuando haya alcanzado el grado necesario de madurez; reflexión prospectiva, por consiguiente, muy conforme a lo que exigían la filosofía corriente y muy en particular los estoicos(22), pero que no adopta la forma de un examen sistemático de uno mismo.

Otro tanto puede decirse acerca de la dirección. El tema del pastor que debe guiar al rebaño y, a la vez, a cada una de las ovejas hacia las praderas de la salvación está presente en las formas más antiguas del cristianismo. Pero no coincide con la idea de una «dirección» que tome a su cargo la vida de un individuo, lo guíe paso a paso, le prescriba un régimen específico, le dé consejos de conducta cotidiana, se informe constantemente de sus progresos y exija una obediencia continua y sin falla. Sobre ese punto es significativo un texto de Clemente de Alejandría(23), donde este destaca la necesidad de que la persona que es rica y poderosa (para quien, por consiguiente, la entrada al paraíso es singularmente complicada) tenga alguien que acuda en su ayuda, y utiliza las metáforas tradicionales de la dirección (un «piloto», un «maestro de gimnasia»); ese guía hablará con franqueza y dureza, y tanto mayores serán entonces el temor y el respeto con que habrá que escucharlo. Pero esta actividad de consejero no es más que un aspecto de un papel más complejo, en virtud del cual quien «dirige» debe orar, ayunar, hacer vigilias y someterse a mortificaciones en favor de su dirigido. Es tanto su intercesor ante Dios, su representante, su

garante, como, ante el pecador, un ángel enviado por Dios. En este caso se trata de una sustitución o, al menos, de una participación sacrificial que desborda con amplitud la técnica de la dirección. El ejemplo que cita Clemente nos lo confirma: en él vemos al apóstol Juan bautizar a un joven y dejarlo luego, durante su ausencia, en manos del obispo del lugar. Cuando al regresar comprueba que el neófito ha recaído en el pecado, reprocha al obispo la mala custodia ejercida(24) y va a buscar al culpable: «Te defenderé ante Cristo. Si es necesario, moriré en tu lugar, y de buena gana, a ejemplo del Señor. Inmolaré mi vida por la tuya»[(25)]. De ese modo, lo devuelve a la Iglesia, derramando lágrimas con él y compartiendo sus ayunos. El modelo, como se verá, no es el del maestro que enseña a su alumno cómo vivir y comportarse, sino el de Cristo que se sacrifica por los hombres cuando estos caen e intercede por ellos ante Dios. El intercambio del sacrificio por la redención es aquí más importante que los métodos que permiten conducir a un alma y hacerla progresar poco a poco(26).

En realidad, el cristianismo dio escasa cabida a las prácticas de dirección y de examen de conciencia elaboradas por la filosofía antigua. Solo se desarrollaron en él y adoptaron nuevas formas y efectos con el monacato, dentro de sus instituciones y a partir de ellas. En nada debe sorprender que esos procedimientos de la vida filosófica se hayan puesto en práctica en ese ámbito. Destinado a conducir hacia la vida perfecta –es decir, hacia «una existencia en que la pureza de la conducta se asocia al conocimiento verdadero de lo que es»–(27), el monacato pudo presentarse como la vida filosófica por antonomasia: filosofía según Cristo[(28)], filosofía por las obras[(29)]. Y los monasterios pudieron definirse como escuelas de filosofía(30). Allí, por lo tanto –sea en la semianacoresis tal como se la practicaba en el Bajo Egipto, por ejemplo, donde algunos discípulos iban a iniciarse en el desierto con ascetas renombrados; sea en los cenobios, en los cuales la vida comunitaria se disponía conforme a reglas generales y estrictas–, la conducción de los individuos se organizará de acuerdo con procedimientos complejos. Estos dan lugar a la reflexión y la elaboración, así como a la constitución de un arte del que Gregorio Nacianceno, retomando la expresión utilizada de ordinario para designar la filosofía, dirá que es *techne [technon]*(*), arte de las artes:

> No sé en qué ciencia o qué potencia podría [esta] tener la osadía de asumir semejante prelatura. A decir verdad, me parece que guiar al hombre, el más diverso y variable de los animales, es el arte de las artes y la ciencia de las ciencias[(31)].

Constantemente, y hasta la época contemporánea, la dirección de los individuos, la conducción de su alma, la guía paso a paso de su progreso, la exploración, en común con ellos, de los movimientos secretos de su corazón se pondrán bajo el signo de este *ars artium*(32).

Con respecto a estas prácticas de dirección y examen seguiré, no de manera exclusiva pero sí privilegiada, la información que ofrece Casiano. Es indudable que este no representa las formas más elevadas del pensamiento ascético, pero, por un lado, fue junto con San Jerónimo uno de los principales vehículos de las experiencias orientales en Occidente y, por otro, ni en el caso de las *Instituciones* ni en el de las *Colaciones* se limita a citar las proezas de los monjes más célebres o transmitir sus reglas de existencia. Expone de acuerdo con su propia experiencia «la vida simple de los santos», y, al diseño de las instituciones y las reglas, suma la exposición «de las causas de los principales vicios», así como «la manera de curarlos». Menos que de «las maravillas de Dios», para él se trata de hacer conocer «la corrección de las costumbres y la manera de llevar la vida perfecta»(33).

Por lo tanto, es un testimonio que, entre las reglas institucionales y los ejemplos más edificantes, procura dar a conocer una manera de hacer, una práctica con sus métodos y sus razones. En suma, para retomar una expresión que Casiano despliega al comienzo de las *Colaciones*, la vida de los monjes es encarada como un «arte» y como relación entre medios, objetivos particulares y el fin que le es propio(34).

I. EL PRINCIPIO DE DIRECCIÓN

«Quienes no son dirigidos caen como hojas muertas.» Este texto de los Proverbios[(35)] ha sido citado a menudo en la literatura monástica en apoyo del principio de que la vida del monje no puede prescindir de una «dirección». No puede prescindir de ella si el monje, en soledad, se propone llevar la existencia del anacoreta. Y tampoco debe estar eximido de ella si su vida transcurre en un monasterio con el resguardo de una regla común. Tanto en uno como en otro caso, se requiere esa relación singular que liga un discípulo a un maestro, lo pone bajo su continuo control, lo obliga a seguir hasta la mínima de sus órdenes y a confiarle su alma, sin reticencia alguna. La dirección es indispensable para quien quiera caminar hacia la vida perfecta: ni el ardor individual de la ascesis ni la generalidad de la regla pueden reemplazarla.

En la decimoctava colación, Casiano, basándose en el abad Piamun, se refiere a la distinción de los monjes en tres o, mejor, cuatro categorías(36). A las dos que condena –los sarabaítas y falsos anacoretas aparecidos poco tiempo atrás– les reprocha en esencia el hecho de rechazar la práctica de la dirección. De los sarabaítas dice que «los tiene sin cuidado la disciplina cenobítica» y que se niegan a «someterse a la autoridad de los ancianos»; «ninguna formación regular, nada de reglas dictadas por una prudente discreción», «el menor de sus deseos es el de ser gobernados», quieren «mantenerse libres del yugo de los ancianos para tener toda la libertad de realizar sus caprichos»(37). Lo mismo vale para los falsos anacoretas, porque carecen de humildad y paciencia y no soportan ser «provocados» *(lacessiti)* por persona alguna(38). El mal monje es aquel que no tiene dirección: por acudir al monacato con malas intenciones –quiere dar la apariencia pero no la realidad de la vida monástica–, se niega a dejarse dirigir y, por rechazar esa dirección, sus vicios no hacen más que progresar(39).

En consecuencia, la dirección es lo que hace que se entre a la realidad de la existencia monástica. A quienes eligen los «lugares privilegiados de la anacoresis», Casiano les aconseja ponerse a prueba, antes, en la comunidad regular de un cenobio(40), y buscar luego a un maestro con el cual aprender la soledad. Casiano recuerda un consejo de San Antonio: para un aprendizaje tan difícil no basta con un solo maestro, sino que, junto con varios, hay que tomar el ejemplo de las virtudes que cada uno posee. En efecto, «el monje que desee hacer provisión de miel espiritual debe, como una abeja muy prudente, libar cada virtud en aquel con quien más familiaridad ha forjado, y recogerla cuidadosamente en el cáliz de su corazón»(41).

En cuanto a aquel que desea entrar al cenobio, se lo somete en primer lugar a la gran prueba del umbral. Se lo hace esperar a la puerta del convento al cual suplica entrar; pero, fingiendo no suponer en él otra cosa que motivos interesados, durante diez días los monjes lo rechazan y «lo abruman con insultos y reproches», a fin de probar su intención y su constancia. Si es aceptado, su formación se despliega en dos etapas. En un primer momento se lo pone en manos de un anciano que, «morando aparte, no lejos de la entrada del monasterio, está encargado de los extranjeros y los huéspedes»; allí se lo adiestra en el servicio –*famulatus*–, la humildad y la paciencia. Al cabo de un año entero, y si no hubo motivos para quejarse de él, se lo integra a la comunidad y queda bajo el cuidado de otro anciano, encargado de instruir y gobernar –*instituere et gubernare*– a un grupo de diez jóvenes. Casiano no da indicaciones sobre la

duración de ese noviciado. Sin lugar a dudas, su extensión dependía de las aptitudes y los progresos de cada cual. Tampoco dice nada acerca de la existencia de una relación de dirección entre los ancianos(42). Por un lado, no hay indicación precisa alguna de que estos estuviesen obligados a recurrir, habitual o esporádicamente, a un director. Sin embargo, por otro lado, Casiano, como todos los autores de su época, insiste en el principio de que todas las almas, sean las que fueren, necesitan dirección(43); en que aun después de prolongados ejercicios y cuando ya se tiene una gran reputación de santidad, puede ocurrir una recaída(44), y que hasta el fin de sus días los monjes, incluso los más rigurosos, sienten la necesidad de ser dirigidos. En dos ocasiones –en las *Instituciones* y las *Colaciones*–, Casiano recuerda la gran santidad de Pinufio. Sin embargo, el respeto que lo rodeaba en su convento le quitaba «la posibilidad de progresar en la virtud de sumisión a la que aspiraba»; en dos oportunidades huye en secreto para retomar en otro sitio la vida de novicio, y cuando lo encuentran se lamenta y llora por no poder terminar su vida en esa sumisión que ha conquistado(45). Lo cierto es que, para Casiano, solo puede ser llamado a mandar quien ha aprendido a obedecer, y adquirido «por la formación recibida de los ancianos lo que deberá transmitir a los más jóvenes». Además, la sabiduría más alta o, mejor, «el don más elevado» del Espíritu Santo consiste en la posibilidad de «dirigir bien a los otros» y, a la vez, «hacerse dirigir»(46). Lo característico de la santidad de un anciano no es que en él la aptitud para dirigir haya sustituido a la necesidad de ser dirigido, sino que el poder de dirigir a los otros siga ligado, en lo fundamental, a la plena disposición a aceptar una dirección. No es santo quien «se dirige» a sí mismo; sino quien se deja dirigir por Dios.

Universalidad, por tanto, de la relación de dirección. Aunque haya una etapa de iniciación a la vida monástica en la cual la dirección debe adoptar una forma densa, institucional, organizada por reglas comunes a todos los novicios, la voluntad de aceptar una dirección, la disposición a dejarse dirigir, es una constante que debe caracterizar la totalidad de la existencia monástica(47). Casiano indica los dos aspectos principales de dicha dirección y de su modo de ejercicio.

– La dirección consiste en un adiestramiento en la obediencia, entendido como renuncia a las voluntades propias a partir de la sumisión a la de otro:

La preocupación y el objeto principal de su enseñanza [se trata del

> maestro de los novicios], que a continuación dará al joven monje la capacidad de elevarse hasta las cimas más altas de la perfección, consistirá en enseñarle ante todo a vencer sus voluntades. Al ejercitarlo en ello con aplicación y diligencia, velará siempre por ordenarle *ex profeso* lo que haya notado contrario a su temperamento(48).

– Y para alcanzar esa obediencia perfecta y exhaustiva, para que pueda efectuarse ese juego de anulación y sustitución (anulación de la voluntad propia, sustitución por la voluntad de otro), es indispensable el ejercicio del examen permanente de uno mismo y de la confesión perpetua:

> Para llegar con facilidad a ellas [a la obediencia perfecta y la humildad de corazón], se enseña a los principiantes a no ocultar por falsa vergüenza ninguno de los pensamientos que les corroen el corazón y, en cambio, no bien surgen, a manifestarlos al anciano y, para pronunciarse sobre ellos, a no confiar en su opinión personal, sino creer malo o bueno lo que el anciano, tras un examen, declare tal(49).

II. LA REGLA DE OBEDIENCIA

Que la dirección suponga la obediencia irrestricta del discípulo al maestro no es, desde luego, un principio privativo del monacato cristiano. En la vida filosófica de la Antigüedad, debía escucharse al maestro con fidelidad. Pero esta obediencia tenía una finalidad y era a la vez instrumental y limitada. En efecto, tenía un objetivo definido: debía permitir liberarse de una pasión, superar un duelo o una aflicción, salir de una etapa de incertidumbre (tal era el caso de Sereno al consultar a Séneca) o alcanzar cierto estado (de tranquilidad, de dominio de sí, de independencia respecto de los acontecimientos exteriores). Para llegar a ese fin, el director utilizaba medios acotados y la obediencia que se requería del discípulo se limitaba a las formas necesarias. Por último, era una sumisión provisoria que debía cesar no bien se alcanzara la meta perseguida por la dirección. No era otra cosa que una de las herramientas puestas en práctica, pero conforme a una estricta economía que la limitaba exclusivamente al momento y los objetivos en los que podía ser útil.

La obediencia monástica es de un tipo muy distinto.

a. Ante todo, es global: no se trata de obedecer en la sola medida en que esta

sumisión pueda permitir alcanzar un resultado; es necesario obedecer en todo. Ningún aspecto de la vida, ningún momento de la existencia debería escapar a la forma de la obediencia. El dirigido debe procurar que el más mínimo de sus actos, aun el que parezca más independiente de su propia voluntad, esté sometido a la voluntad de quien lo dirige. La relación de obediencia debe atravesar la existencia hasta en sus menores aspectos. Es la *subditio*, cuyo efecto es que el monje, en todas sus conductas, debe obrar de modo que lo conduzcan. Que lo conduzcan la regla, los mandamientos del abad, las órdenes de su director y, eventualmente, incluso las voluntades de sus hermanos[(50)], ya que, si bien es cierto que estas no emanan de un superior o un anciano, tienen el privilegio de ser voluntades de otro. Por eso no hay que distinguir entre lo que uno hace por sí mismo y lo que hace por consejo de otro. Todo debe hacerse conforme a una orden.

El *officium* del monje, dice San Jerónimo, es obedecer[(51)]. Así, será necesario que haga todo de acuerdo con un mandamiento específico o, al menos, un permiso otorgado: «Cualquier acto que se lleva a cabo sin la orden o el permiso del superior es un robo y un sacrilegio que lleva a la muerte y no al beneficio, aunque te parezca bueno»(52). «Los jóvenes no solo no se atreven a dejar la celda sin que su encargado lo sepa y lo consienta, sino que ni siquiera suponen su autorización para satisfacer sus necesidades naturales(53)». Y más adelante Doroteo de Gaza contará la proeza de un discípulo de Barsanufio que, agotado por la enfermedad, se abstuvo de morir hasta que su maestro le dio la autorización para hacerlo(54).

b. Además, el valor de esa obediencia no está en el contenido del acto prescrito o permitido. Reside ante todo en su forma: en el hecho de someterse a la voluntad de otro y plegarse a ella, sin atribuir importancia a aquello que es querido, sino aferrándose a la circunstancia de que es otro quien lo quiere. Lo esencial es no oponer nada a esa otra voluntad: ni la propia, ni la razón ni interés alguno, aunque parezca legítimo, ni la mínima inercia. Hay que aceptar «sufrir» íntegramente esa voluntad, ser dúctil y transparente con respecto a ella. Tal es el principio de la *patientia*, que lleva a aceptar todo lo que el director quiera y soportar todo lo que provenga de él. Casiano, como los otros testigos de la vida monástica, da a conocer las más célebres pruebas de esa paciencia. Prueba de su carácter *absurdo*. Aun desprovista de significación, una orden debe ejecutarse acabadamente. Así lo hizo el abad Juan, héroe de la obediencia, cuando su maestro lo envió a regar durante un año entero un palo seco plantado en pleno

desierto(55). Prueba de *inmediatez.* Una orden dada debe cumplirse enseguida y sin la menor demora: apenas enunciada, se impone sobre cualquier otra obligación y no hay nada que no deba ceder ante la novedad de la orden. Así sucede con ese monje ocupado en copiar las más santas Escrituras, que interrumpe su actividad cuando lo llaman a la oración: levanta de inmediato su estilo y la letra que estaba escribiendo queda sin terminar(56). Prueba de la *no rebelión:* la injusticia de una orden, lo que puede tener de opuesto a la verdad (o bien a la naturaleza) jamás debe impedir que se la cumpla. Al contrario, en esto la obediencia alcanza su valor más alto. Acusado injustamente de una falta que otro cometió en su contra, Pafnucio acepta su condena y se apura a cumplir la penitencia que se le impone(57). Patermuto, que ingresó al convento con su pequeño hijo, soporta con paciencia los malos tratos que, en su presencia, hacen sufrir al niño, y cuando se le da la orden de arrojarlo al río, se precipita a hacerlo(58). Entendida como no resistencia a todo cuanto el otro quiere e impone, la *patientia* hace del monje una suerte de materia inerte en manos de quien lo dirige. «En nada diferir de un cuerpo inanimado o de la materia utilizada por un artista, […] como el artista da pruebas de su destreza sin que la materia le impida en absoluto perseguir su meta»(59).

c. Por último, la obediencia monástica no tiene otro fin que ella misma. No es la dependencia de un momento, una etapa que al fin se verá coronada con el derecho a liberarse de ella. Si el monje debe obedecer, es para llegar al estado de obediencia. ¿Por qué, en la dirección, se insiste tanto en adiestrar al novicio para que obedezca a alguien? Para llevarlo a «ser obediente» en términos absolutos. La obediencia no es simplemente una relación con tal o tal otra persona: es una estructura general y permanente de la existencia. Y, por lo tanto, una forma de relación con uno mismo. Pero esta relación no consiste en interiorizar de algún modo el mecanismo de la dirección, en convertirse en director de uno mismo, de manera tal que nada de uno mismo escape a la propia voluntad soberana. El estado de obediencia, al contrario, encuentra su expresión en la *humilitas.* Esta, en vez de ser una estructura cerrada, como sucede en quien, al obedecer, aprende a ser su propio amo, es una «figura abierta»: hace que el sujeto dé a los otros poder sobre sí mismo. En la humildad, tengo conciencia de estar tan abajo que no solo me reconozco inferior a cualquiera –por lo cual me veo obligado a preferir su voluntad a la mía y me siento dispuesto a obedecerlo en todo, por minúsculo que sea ese otro–, sino que no atribuyo a mi voluntad legitimidad ni justificación alguna. La obediencia que se impone a los monjes no les promete

ningún imperio sobre sí mismos, sino una humildad que no es otra cosa que esa obediencia convertida en estado definitivo, disponibilidad permanente con respecto a cualquier otro, y relación incesante de uno consigo mismo. Es a la vez el efecto del largo ejercicio de la obediencia y la raíz, incluso para el más solitario, de cada obediencia posible. No resulta sorprendente que Casiano, al enumerar las marcas de la humildad, apenas mencione otra cosa que las formas del «ser obediente»: mortificar su propia voluntad, no ocultar nada al anciano, no apoyarse en su propio discernimiento, obedecer sin amargura y practicar la paciencia, no afligirse con los insultos sufridos, no hacer otra cosa que lo que mandan la regla y los ejemplos, conformarse con las cosas más viles y considerarse carente de cualquier mérito, proclamarse el último de todos aun en lo más profundo del corazón y jamás levantar la voz(60).

En estos tres aspectos, la obediencia constituye un ejercicio de la voluntad sobre y contra sí misma. Querer lo que los otros quieren, en virtud del privilegio intrínseco y formal que posee la voluntad del otro, porque viene del otro: esto es la *subditio*. Querer no querer, querer no oponerse ni resistir, querer que la voluntad propia no ponga obstáculo alguno a la voluntad del otro: esto es la *patientia*. No querer querer, renunciar hasta a la mínima de las voluntades propias: esto es la *humilitas*. Y este ejercicio de la obediencia, en vez de ser un mero instrumento para la dirección, forma con ella un círculo indivisible. La obediencia es la condición inicial para que la dirección pueda efectuar su trabajo, y de ahí las pruebas de sumisión a que se expone al candidato incluso antes de que franquee las puertas del monasterio. La obediencia es el instrumento esencial de la acción del director; es la forma general de su relación con el dirigido, y, por último, es el resultado al cual lleva la dirección, un resultado que pone al dirigido en condiciones de aceptar indefinidamente, en reemplazo de la suya, otra voluntad. En efecto, esa obediencia asume la jerarquía de primera entre las virtudes. Primera, porque por ella deben comenzar la institución monástica y la formación de los novicios. Primera, también, porque está en el principio de todas las virtudes que la dirección puede hacer florecer en quien quiere encaminarse hacia la perfección. Los monjes la prefieren, según dice Casiano,

> no solo al trabajo manual, a la lectura o al silencio y el reposo de la celda, sino también a todas las virtudes, en grado tal que estiman necesario dar a todo un lugar secundario y, dichosos, optan por sufrir cualquier daño antes que dar la apariencia de violarla de algún modo(61).

Se comprende el lugar que, en el camino hacia la perfección, da Casiano a la

humildad, entendida como estado permanente de obediencia, aceptación de cualquier sometimiento, voluntad de no querer y renuncia a cualquier voluntad. El punto de partida de este recorrido es un sentimiento negativo: el «temor de Dios», el miedo a sus castigos, el temor, al ofenderlo, de provocar su ira. El punto de llegada es la «caridad», es decir, la posibilidad de actuar «por amor al bien mismo y la alegría que da la virtud»[(62)]. Ahora bien, el paso del temor a la caridad se hace por la humildad, en la medida en que esta, al renunciar a toda voluntad propia (y por consiguiente a la de escapar al castigo), lleva a aceptar la voluntad del otro como principio de toda acción (y en la caridad, el principio de la acción es la voluntad de Dios)(63). El reemplazo del temor por la caridad supone, como preparación y como intermediario, el ejercicio de la obediencia y la práctica de la virtud de la humildad. Es cierto, la ascesis que se exige del monje no se reduce al mero hecho de obedecer; también se requieren los ayunos, las vigilias, las oraciones, el trabajo y las obras de caridad. Pero para poder conducir a una humildad en la que haya desaparecido la voluntad propia, toda ascesis debe hacerse en la forma general de la obediencia.

Se puede apreciar así la distancia que separa la dirección cristiana de la que estaba vigente, por ejemplo, entre los estoicos. El objetivo de esta era, en lo esencial, la instauración de las condiciones de un ejercicio soberano de la voluntad sobre uno mismo. Se trataba de llevar al dirigido al punto de inversión en que se convertía en amo de sí mismo y de lo que podía depender de él. Lo cual implicaba que aprendiera a distinguir entre aquello que dependía de su voluntad y lo que no pertenecía a su ámbito, y que armara esa voluntad con una razón que tenía el triple papel de fijar esa división, definir la conformidad con el orden del mundo y disipar los errores de opinión que ocasionaban el desorden de las pasiones o el exceso de los deseos(64).

La dirección cristiana, en cambio, tiene por objetivo la renuncia a la voluntad. Se basa sobre la paradoja de una tenacidad en dejar de querer. La sumisión al maestro que es su instrumento indispensable jamás lleva al punto en que pueda establecerse una soberanía sobre sí mismo, sino al punto en que, desasido de todo dominio, el asceta solo puede querer lo que Dios quiere. Y la tranquilidad del alma, que en el vocabulario de Casiano constituye el equivalente de la *apatheia* griega, no consiste en imponer sobre los movimientos involuntarios una dominación tan perfecta que, no bien se la consiente, ya nada pueda quebrantarla. Consiste en el hecho de que, al haber renunciado uno a querer por sí mismo, solo debe su fuerza a la de Dios; está en presencia de ella. Puede comenzar entonces la vida contemplativa.

III. EL RECURSO A DIOS

Para justificar la necesidad de una dirección y la obligación de obedecer, Casiano ofrece una razón que nada tiene de nuevo ni de inesperado. A lo largo de toda su existencia monástica, quien aspira a la perfección debe evitar dos peligros: por un lado, el relajamiento en lo que concierne a las tareas de la vida ascética, las pequeñas complacencias apenas perceptibles que llevan al alma a las más grandes debilidades, y por otro, un exceso de celo que, por caminos diferentes, suele llevar a los mismos efectos que el relajamiento.

> Los extremos se tocan. El exceso de ayuno y la voracidad tienen el mismo final; las vigilias inmoderadas no son menos desastrosas para el monje que la pesadez de un sueño profundo. Las privaciones excesivas, en efecto, debilitan y conducen a un estado en el que la negligencia y la apatía hacen languidecer(65).

Tema banal el del peligro de los dos excesos y el principio de que el hombre, en su conducta, debe evitar el exceso y el defecto. El saber antiguo lo había desplegado a menudo. Para designar la capacidad de encontrar el camino entre los extremos, Casiano utiliza la palabra *discretio*, como equivalente del griego *diakrisis* (a la vez, capacidad de distinguir las diferencias, aptitud de decidir entre dos partes y acto de juicio mesurado).

> Alejada igualmente de los dos excesos contrarios, la discreción enseña al monje a caminar siempre por una vía regia y no le permite desviarse a derecha, con una virtud neciamente presuntuosa y un fervor exagerado, que superan los límites de la justa templanza, ni a izquierda, hacia el relajamiento y el vicio(66).

Al igual que los teóricos de la vida monástica de su época, Casiano atribuye una importancia fundamental a esta noción clásica. Le consagra la segunda de sus colaciones, inmediatamente después de explicar, en la primera, la meta y el fin de la vida monástica, y antes de considerar, en las siguientes, los diferentes aspectos de esta existencia, sus combates y sus deberes. Dicha noción se presenta entonces como el instrumento primordial del progreso hacia la perfección. «Lámpara del cuerpo», sol que jamás debe ponerse sobre nuestra ira, consejo al que debemos someternos aunque bebamos el vino del espíritu, en ella «reside la sabiduría, y también la inteligencia y el juicio, sin los cuales no nos será posible construir nuestro edificio interior ni acumular las riquezas espirituales»(67). Ahora bien, este elogio de la discreción, que se repite en muchos otros pasajes de las *Colaciones*, tiene un tono peculiar. Se dirige contra los excesos del celo más que contra la molicie. La exageración aparece como el

principal peligro(68). Todos los ejemplos invocados son los de monjes que presumen de sus fuerzas y, excesivamente confiados en su propio juicio, caen en el momento en que el ardor de su celo los ha llevado demasiado lejos(69). Casiano pone bajo la autoridad de San Antonio esta advertencia contra el ascetismo inmoderado:

> A cuántos hemos visto entregarse a los ayunos y las vigilias más rigurosas, suscitar admiración por su amor a la soledad, arrojarse a un despojamiento tan absoluto que no habrían tolerado reservarse siquiera las vituallas de un solo día. […] Y luego, de pronto, cayeron en la ilusión; no supieron coronar la obra emprendida, y su más bello fervor y una vida digna de elogio acabaron por tener un fin abominable(70).

Y Casiano presenta el combate contra el exceso de ascetismo como más duro y peligroso que el otro. Batalla ardua: «No pocas veces he visto a algunos, que habían sido sordos a las seducciones de la gula, caer a raíz de ayunos inmoderados; la pasión que habían vencido se tomó revancha gracias a su debilitamiento»(71). Derrota especialmente temible:

> Una y otra guerra vienen del demonio, pero la caída es más grave por un ayuno inmoderado que por un apetito satisfecho. En este caso, con ayuda de una compunción saludable, se puede alcanzar una austeridad mesurada; en el otro, es imposible(72).

Este matiz antiascético que anima todo el elogio de la discreción tiene una razón histórica bien conocida. En el siglo IV, la disciplina de la vida monástica y las reglas cenobíticas que se formulan, pero también las prescripciones y consejos con que se rodea la soledad del desierto o la semianacoresis, se elaboraron –sobre todo en el Bajo Egipto, de donde Casiano tomó lo esencial para sus lecciones y ejemplos– como reacción contra las formas salvajes, anárquicas, individuales y competitivas del ascetismo. Frente a los ermitaños aislados o los monjes vagabundos, que rivalizaban en justas ascéticas y maravillas taumatúrgicas y comparaban las proezas de su mortificación, la regulación de la vida monástica tenía el objetivo de fijar un camino medio, accesible a la mayoría de los monjes y capaz de encontrar cabida en instituciones comunitarias. Lo que se pedía a la discreción era determinar ese camino medio y trazar una línea divisoria entre lo demasiado y lo demasiado poco. Pero también se le pedía, de manera particular, percibir lo que podía haber de exceso peligroso en el impulso ascético y el ardor por la perfección; distinguir la debilidad, la complacencia y el apego a uno mismo que podían mezclarse en el afán por extremar los ejercicios, y reconocer los elementos de su opuesto bajo las apariencias engañosas de la mayor de las santidades. En la preocupación por una

justa medida, un *modus* convenientemente pautado de la vida monástica, estaba el cuidado por evitar la debilidad y el exceso de rigor, pero también, y acaso sobre todo, por identificar lo que había de debilidad oculta en cada exceso de mortificación.

Esta misma situación histórica explica otra inflexión del tema de la discreción. En la concepción antigua, la capacidad de discernir entre lo demasiado y lo demasiado poco y la aptitud de mantener la medida en la manera de comportarse estaban ligadas al uso que cada cual hacía de su propia razón. Para un teórico de la vida monástica como Casiano(73), el principio de la medida no puede proceder del hombre mismo. Si el monje debe examinarse incesantemente y dirigir hacia sí la más atenta de las miradas, no es con la esperanza de descubrir un principio de justo equilibrio, sino, antes bien, con el fin de descubrir todas las razones para buscar su punto de apoyo fuera de su propia conciencia. El monje cristiano jamás puede ser medida de sí mismo, por avanzado que esté en el camino de la santidad. Lo testimonia un relato de Casiano acerca de la recitación de los salmos(74). En los viejos tiempos del cristianismo inicial, el celo impulsaba a cada cual a cantar todos los salmos que le permitieran sus fuerzas. Pero pronto se advirtió que la «disonancia», y hasta la sola diversidad, podían hacer germinar en el futuro «el error, la rivalidad y el cisma». Los venerables Padres se reunieron entonces para fijar la medida correcta: pero fue un hermano desconocido que se había colado entre ellos quien, al cantar solo doce salmos y desaparecer de improviso, mostró a la vez cuál era el límite conveniente y que era el propio Dios quien lo había fijado.

Relato banal el de la instauración divina y milagrosa de las reglas, pero que cobra aquí una significación precisa. Es fundamental la heteronomía del hombre, y este nunca debe recurrir a sí mismo para definir las medidas de su conducta. Hay una razón para ello: desde la caída, el espíritu del mal ha establecido su imperio sobre el hombre. No se trata exactamente de que haya penetrado en su alma y de que sus dos sustancias se hayan mezclado y confundido, lo cual despojaría al hombre de su libertad. Pero el espíritu del mal tiene con el alma humana a la vez un parentesco de origen y una semejanza; por eso puede instalarse en el cuerpo, ocuparlo en pugna con el alma y aprovecharse de esa similitud para agitarlo, imprimirle movimientos, perturbar su economía. Así, debilita el alma, le envía incitaciones, imágenes y pensamientos cuyo origen es difícil discernir. El alma, engañada, puede recibirlos sin notar que le han sido inspirados por el Otro que cohabita con ella en el cuerpo. De tal modo, el Otro está en condiciones de disfrazar los pensamientos que vienen de él, hacerlos

pasar por inspiraciones divinas y ocultar, bajo la apariencia del bien, el mal del que son portadores. Satanás es pues principio de ilusión en el interior mismo del pensamiento(75). Y mientras el sabio antiguo podía apoyarse en su propia razón contra el movimiento involuntario de sus pasiones, el monje cristiano no puede encontrar en las ideas que le parecen más verdaderas o más santas un recurso seguro. En la trama misma de su pensamiento, corre siempre el riesgo de engañarse. Y la discreción, que entre los dos peligros debe permitirle encontrar la senda recta, no debe consistir en el ejercicio de una razón dominadora de las pasiones que agitan el cuerpo, sino en un trabajo del pensamiento sobre sí mismo en el esfuerzo por escapar a las ilusiones y los engaños que lo surcan.

Esto equivale a decir que no puede pedirse al propio individuo la *discretio* requerida para mantener el camino recto de la conducta. Contra las trampas que acosan su pensamiento y le ocultan el origen y el fin de las ideas que se le ocurren, hace falta un recurso exterior. Ese recurso es en primer lugar la gracia divina. Sin la intervención de Dios, el hombre no es capaz de discreción: esta

> no es una virtud mediocre que la industria humana pueda alcanzar casualmente. Solo podemos obtenerla de la generosidad divina. […] Como veis, el don de la discreción no es nada terrenal ni pequeño, sino un altísimo presente de la gracia divina. Si el monje no pone todo su afán en conseguirla, […] será la víctima designada de las trampas y los precipicios y, aun en los senderos llanos y rectos, tropezará más de una vez(76).

Pero si la discreción es gracia, también debe ser virtud(77): una virtud que se aprende. Y ese aprendizaje necesario es descrito por Casiano mediante dos ejercicios o, mejor, la interacción permanente de dos ejercicios. Por un lado, hay que efectuar un examen constante de uno mismo, observar con cuidado todos los movimientos que se despliegan en el pensamiento: jamás debe cerrarse el «ojo interior» mediante el cual exploramos lo que sucede en nosotros(78). Pero, por otro lado y a la vez, tenemos que abrir nuestra alma a otro –al director, al anciano a quien hemos sido confiados– y procurar que nada le esté oculto.

> Desgarrando el velo con que la falsa vergüenza querría taparlos, manifestemos a nuestros ancianos todos los secretos de nuestra alma y vayamos a buscar con toda confianza junto a ellos el remedio a nuestras heridas y ejemplos de santa vida(79).

En cuanto a esta discreción que, como arte del discernimiento y la medida, es indispensable para avanzar hacia la santidad, y que sin embargo nos falta, debido no solo a nuestras pasiones, sino al poder de ilusión que amenaza en forma permanente nuestro pensamiento, solo la gracia divina nos la otorgará. Pero lo que nos la enseñará es la combinación de la observación y la apertura del alma,

el ejercicio indivisible del examen y la confesión. En suma, lo que justifica la permanencia de una relación de dirección es la necesidad de mantenerse en el camino medio entre los extremos, que siempre amenazan con atraer y seducir. Ese justo camino solo puede seguirse mediante el uso de una discreción cuyo principio no se encuentra naturalmente en el hombre. Este deberá recibirla de Dios, pero también adquirirla por el ejercicio constante de la mirada y el decir veraz sobre sí mismo. En la forma general de la obediencia y la renuncia a la voluntad propia, la dirección tiene por instrumento principal la práctica permanente del «examen-confesión», que en el cristianismo oriental se denomina *exagoreusis:*

> Cada uno de los subordinados debe por un lado velar por no mantener oculto en su fuero interno ninguna moción de su alma; por otro, evitar soltar una palabra cualquiera sin control y descubrir los secretos del corazón a aquellos de sus hermanos que han recibido la misión de curar las enfermedades con simpatía y comprensión(80).

IV. EL EXAMEN-CONFESIÓN

A pesar de una serie de características en común, esta técnica difiere en gran medida de la rememoración de los actos pasados tal como la vemos en el *De ira* de Séneca. No es que la espiritualidad cristiana no haya conocido esa recapitulación de la jornada en el momento de dormir. Vemos que San Juan Crisóstomo la aconseja en términos más o menos similares a los de los filósofos antiguos:

> Por la mañana hacemos que nos rindan cuentas de nuestros gastos pecuniarios; al anochecer, después de nuestra comida, cuando estamos acostados y nadie nos perturba ni nos inquieta, debemos pedirnos cuentas a nosotros mismos por nuestra conducta[(81)].

Pero hay que señalar que Casiano nunca menciona esa contabilidad del anochecer entre las obligaciones de la vida monástica. Y es probable que esa práctica siempre haya tenido un carácter menor en comparación con la *exagoreusis* propiamente dicha.

La característica más manifiesta de esta última es referirse, no a los actos pasados, sino al movimiento de los pensamientos, que pueden ser, por lo demás, el recuerdo de un acto realizado o la idea de un acto por realizar(82). Pero el objetivo del examen es el pensamiento mismo, la *cogitatio*. No hay nada de sorprendente en el hecho de que la práctica del examen en la vida monástica esté centrada en el movimiento del pensamiento y no en el pasado de los actos. Por

un lado, el estricto sistema de la obediencia implica que nada se haga, nada se ponga en marcha sin la orden o, al menos, el permiso del director. Se trata pues de tomar en cuenta y examinar, para someterlo, el pensamiento del acto antes de que este tenga lugar. Y más fundamentalmente, habida cuenta de que la meta de la existencia monástica es una vida contemplativa en la cual Dios deberá ser accesible gracias a la pureza del corazón(83), y de que el camino hacia ese fin pasa por la oración, la meditación, el recogimiento, la fijación de la mente en Dios, la *cogitatio* constituye el problema principal. En cierto modo, conforma la materia prima de la labor del monje sobre sí mismo. Y si bien es cierto que las maceraciones del cuerpo, con un régimen muy estricto de alimentación, sueño y trabajo manual, cumplen un papel crucial, lo es en la medida en que con eso se procura obtener las condiciones para que el flujo de las *cogitationes* resulte lo más ordenado y puro posible. Como decía Evagrio, «con los seglares, los demonios luchan y utilizan de preferencia los objetos. Pero con los monjes se valen las más de las veces de los pensamientos»(84). El término *logismoi* que utilizan los espirituales griegos se traduce como *cogitationes* en Casiano, y tiene los mismos valores negativos que se constataban en Evagrio. La *cogitatio* de Casiano no es simplemente un «pensamiento» entre otros, es lo que a cada instante amenaza con provocar un trastorno en el alma que tiende hacia la contemplación. Así entendida, es menos el acto de un alma que piensa que la perturbación en un alma que busca asir a Dios. Es el peligro interior. Contra ella debe rebelarse una desconfianza incesante que la considere sospechosa y la examine.

1. El combate interior

El trastorno que la *cogitatio* puede producir asume dos aspectos principales. En primer lugar el de la multiplicidad, la movilidad, el desorden, cuando el alma tiene necesidad de orden, estabilidad, unidad sin movimiento. Encaminarse a la contemplación única del ser único supone que el pensamiento se atenga a este único fin y jamás se desvíe de él. Tarea extremadamente difícil.

> De quién podrá creerse, aunque sea el más eminente de todos los justos y los santos, que ha logrado, en los lazos de este cuerpo mortal, poseer inmutablemente el bien soberano, sin apartarse nunca de la contemplación divina y sin dejarse distraer un solo instante por los pensamientos terrenales(85).

Sucede que el espíritu se agita sin descanso y, si se queda inmóvil en un objeto

único, nunca lo hace de forma voluntaria: «es presa de una perpetua y extrema movilidad»[(86)]. Al nuncio Germán, que pregunta por qué, en el esfuerzo por elevarse a la contemplación, «los pensamientos superfluos se deslizan en nosotros a nuestro pesar y, más aún, sin que lo sepamos», el anciano Moisés da por respuesta la repetición de su propia pregunta: «Es imposible, lo admito, que el espíritu no esté asediado por pensamientos múltiples»(87). Y en el comienzo de la colación que Sereno dedica a la movilidad del pensamiento, reaparece sin cesar el tema del movimiento perpetuo del espíritu: el *nous* [espíritu] es siempre, y bajo diversas formas, «cinético»(88).

Pero hay otro peligro que se mezcla con el de la inestabilidad y es su consecuencia: gracias al desorden y en la rapidez del fluir, se presentan pensamientos a los que casi no hay tiempo de prestar atención y que se reciben sin desconfianza. Ahora bien, bajo su aspecto inocente, y sin que uno lo advierta, esos pensamientos bien pueden ser peligrosos, hacer al alma sugerencias nocivas y hasta introducir impurezas. Los pensamientos revolotean en el espíritu como un plumón agitado por el viento, pero algunos están manchados y, como una pluma mojada, son más pesados que los demás y tienden a ir hacia abajo[(89)].

Sobre esa base, puede entenderse el papel que Casiano atribuye al ejercicio del examen. Lo explica o, mejor, hace que lo expliquen los Padres cuyas colaciones da a conocer, por medio de tres metáforas. La del molino(90): así como el agua lo hace girar, sin que el molinero pueda hacer nada, el alma es agitada por «una ola continua de pensamientos palpitantes» y no puede interrumpir ese movimiento que la asalta. Pero así como el molinero puede moler el buen o el mal grano –el trigo, la cebada o la cizaña–, el alma, a través del examen, debe seleccionar entre los pensamientos útiles y los que son «culpables». El centurión del Evangelio también es una buena comparación(91): el oficial vigila el movimiento de los soldados, ordena a unos ir y a otros venir; de la misma manera, el examen debe controlar el movimiento de los pensamientos, expulsar los que no queremos y, por el contrario, conservar y disponer como es debido de los que pueden combatir al enemigo. En último término, la comparación con el cambista que inspecciona las monedas antes de aceptarlas es una manera más de mostrar la función del examen(92). Como se advertirá, esta consiste en una vigilancia constante del flujo permanente e irreprimible de todos los pensamientos que se atropellan para presentarse al alma, y en un mecanismo de selección que permite distinguir entre aquellos a quienes puede recibirse y aquellos que es necesario rechazar.

Para entender la tarea específica del examen, son significativas las

elaboraciones que Casiano aplica a la metáfora del cambista. Cuando se le entregan las monedas, el banquero tiene la tarea de «verificar»: verifica la efigie y el metal. En el orden de las ideas pueden presentarse varios casos. Estas brillan como si fuesen de oro (es el caso, por ejemplo, de las máximas filosóficas), pero se trata de una ilusión y el metal no es el que uno cree. Puede suceder, al contrario, que el metal sea puro –así, una máxima extraída de la Escritura–, pero el seductor en nosotros le ha sobreañadido una interpretación falsa, como si un usurpador hubiera acuñado moneda e impuesto al metal una efigie sin legitimidad ni valor. También puede ocurrir que la moneda sea de buen metal y la efigie, la adecuada, pero que provenga en realidad de un mal taller. Es lo que sucede cuando Satanás nos sugiere un principio de acción que en sí mismo es bueno, pero lo utiliza con un fin nocivo para nosotros: puede sugerirnos el ayuno, no para perfeccionar nuestra alma, sino para debilitar nuestro cuerpo(93). Para terminar, una moneda puede ser a la vez legítima por su metal, su efigie, su origen, pero el tiempo la ha desgastado o la herrumbre la ha alterado: algún mal sentimiento ha podido incorporarse a una idea válida y alterar así su valor (la vanidad puede mezclarse con el deseo de hacer una buena obra).

En efecto, es sobre la verdad la pregunta que el examen hace a las *cogitationes* que golpean el alma en su fluir ininterrumpido. Pero la cuestión no pasa por saber si uno tiene una idea verdadera o falsa, si emite un juicio que es exacto o no, tarea a la que se consagraba el examen estoico(94). En una palabra, no se trata de saber si uno se engaña o no, se trata de distinguir entre las verdaderas y las falsas ideas, entre las que son efectivamente lo que parecen y las que son ilusorias. El problema es saber si uno ha sido engañado. El examen no consiste en reflexionar con el fin de determinar si el ayuno es bueno o no. El monje sabe que es bueno. Pero no sabe si la aparición de esa idea en el momento en que se presenta no es el efecto del Embustero que, oculto bajo ese principio saludable, prepara en secreto su caída.

El examen tiene sin duda el resultado de efectuar una *discretio*, una diferenciación que permite seguir el camino recto. Pero no separa las opiniones verdaderas de las opiniones falsas. Busca el origen de la idea, su marca, lo que podría alterar su valor. Se trata de someter a prueba «la calidad de los pensamientos» –*qualitas cogitationum*–(95), al preguntarse sobre las profundidades secretas de las que han surgido, las artimañas de las que pueden ser instrumentos y las ilusiones que llevan a engañarse no tanto y no tan solo sobre las cosas que tienen en ellos su idea –sobre su realidad objetiva, como se dirá más adelante–, sino sobre ellos mismos: su naturaleza, su sustancia, su

autor. Al examinar los pensamientos con cuidado, al efectuar incesantemente la selección entre los que es preciso acoger y los que debe rechazar, el monje obediente y bien dirigido no toma en consideración aquello que es pensado en esas ideas, sino el movimiento del pensamiento en quien lo piensa. Lo que Casiano llama *arcana conscientiae:* el problema del sujeto del pensamiento y de la relación del sujeto con su propio pensamiento (¿quién piensa en mi pensamiento? ¿No soy en cierta forma engañado?), y ya no la cuestión del objeto pensado o de la relación del pensamiento con su objeto. Cuando se piensa en el examen de tipo estoico, en el cual había que verificar lo atinado de las opiniones para garantizar mejor el control de la razón sobre el movimiento de las pasiones, se aprecia la distancia que lo separa de esta puesta en entredicho del movimiento del pensamiento, su origen en el sujeto y las ilusiones que puede suscitar sobre uno mismo.

2. La necesidad de la confesión

Si esta verificación de los pensamientos y la selección permanente solo adoptaran la forma de un examen interior, estaríamos ante una paradoja: en efecto, quien se examina ¿acaso podría reconocer con toda certeza el origen de sus pensamientos y estar seguro de no engañarse en cuanto al valor que les atribuye, cuando el peligro de ser engañado –y de engañarse respecto a sí mismo– no ha quedado conjurado? El pensamiento que se forma en el examen ¿cómo podría ser más seguro que el pensamiento examinado? Es esto lo que funda la necesidad de la confesión, una confesión que no hay que concebir como resultado de un examen que se haga en primer lugar bajo la forma de la interioridad estricta, y que a continuación ofrezca su balance en la forma de la confidencia. Se trata de una confesión que debe estar lo más cerca posible del examen: debería poder ser su aspecto exterior, la faz verbal vuelta hacia el otro. La mirada sobre sí mismo y la verbalización de lo que ella capta deberían ser una sola cosa. Ese ver y decir en un acto único es el ideal al que debe tender el novicio: «Se enseña a los principiantes a no ocultar por falsa vergüenza ninguno de los pensamientos que les corroen el corazón, y, en cambio, a manifestarlos al anciano no bien surgen»(96).

Pero ¿cómo puede la confesión disipar las ilusiones, artimañas y engaños que acosan el pensamiento? ¿Cómo puede la verbalización desempeñar un papel de verificación? Sin duda, porque el anciano en cuyas manos uno se pone, al

valerse de su experiencia, de la discreción que ha adquirido y de la gracia que ha recibido, puede ver lo que escapa al propio sujeto y darle consejos y remedios. El Enemigo, que puede embaucar al inexperto y el ignorante, fracasará ante el discernimiento del anciano(97). Casiano adjudica un papel importante a esos consejos del director y muestra incluso a qué efectos negativos puede conducir una dirección torpe(98). Sin embargo, adjudica también al mero hecho de la exteriorización verbal un efecto de selección y una virtud de purificación. Articular palabras, pronunciarlas, dirigirlas a otro –y hasta cierto punto a otro cualquiera, con tal de que sea otro–, estas acciones tienen el poder de disipar las ilusiones y conjurar los engaños del seductor interior(99). Casiano ofrece varias razones en favor del poder de la confesión como operador de discriminación.

En primer lugar, la vergüenza. Si se sienten dificultades para confesar un pensamiento, si este se niega a ser dicho, si procura mantenerse secreto, significa que es malo.

> El diablo, tan sutil, solo podrá jugar con el joven o hacerlo caer si lo induce, por soberbia o respeto humano, a ocultar sus pensamientos. En efecto, los ancianos afirman que el hecho de que nos ruboricemos de manifestarlo al anciano es un signo universal y evidente de un pensamiento diabólico(100).

Cuanto más se sustrae un pensamiento, más tiende a escapar a las palabras que intentan asirlo y, por consiguiente, más habrá que empeñarse en perseguirlo y confesarlo con exactitud. La vergüenza, que debería contener cuando se realiza un acto, debe ser desafiada cuando se trata de manifestar en palabras lo que se oculta en el fondo del corazón: es una marca indudable del mal.

Si la idea proveniente del espíritu del mal siempre busca quedar sepultada en la conciencia, es por una razón cosmoteológica. Ángel de la luz, Satanás fue condenado a las tinieblas; se le prohibió la luz y ya no puede salir de los repliegues del corazón donde se ha ocultado. La confesión, que lo saca a la luz, lo arranca de su reino y lo hunde en la impotencia. Solo puede reinar en la noche.

> Un mal pensamiento expuesto a la luz del día pierde de inmediato su veneno. Aun antes de que la discreción haya pronunciado su fallo, la horrible serpiente, a la que esta confesión, por así decir, ha arrancado de su antro subterráneo y tenebroso para arrojarla en medio de la luz y exhibir su vergüenza, se bate en retirada(101).

Por el mero hecho de decirla, pronunciarla en voz alta y sacarla, de tal modo, de la interioridad secreta de la conciencia, la idea mala pierde su fuerza de seducción y su poder de engaño.

Casiano va incluso más lejos. La formulación sería a veces expulsión material. Con la frase que confiesa, el diablo mismo es desalojado del cuerpo. Esa es la lección que hay que extraer de un recuerdo del abad Serapión. De niño, lo habitaba el espíritu de la gula y todas las noches robaba un pan, pero ante el santo anciano que lo dirigía «se ruborizaba al revelar» sus «robos clandestinos». Un día, por fin, conmovido por una exhortación del abad Teón, no pudo evitar prorrumpir en sollozos.

> Saca del pecho, cómplice y encubridor de su latrocinio, el pan que ha sustraído […] y lo expone a todas las miradas. Postrado en tierra, confiesa el secreto de sus comidas cotidianas y pide perdón. Implora, en medio de sus lágrimas, las oraciones de todos, para que el Señor lo libere de un cautiverio tan duro.

Y de inmediato «una lámpara encendida le salió del pecho y llenó la celda de un olor a azufre. La pestilencia era tal que apenas resultaba posible permanecer en ella». Ahora bien, según el relato de Casiano, son importantes las palabras que pronuncia el abad Teón durante esta escena. En primer lugar, se destaca que la liberación no se debe directamente a palabras que el director haya pronunciado(102), sino a las del culpable que confiesa: «Tu liberación está consumada: sin que yo haya dicho una palabra, la confesión que acabas de hacer ha bastado para ello». El efecto de esta confesión es iluminar plenamente lo que se escondía en la sombra del secreto: es un juego de luz. Y por eso mismo es una inversión de poder:

> Tu adversario obtenía la victoria; hoy triunfas sobre él, y tu confesión lo echa por tierra más completamente de lo que él mismo te había abatido gracias a su silencio. […] Al denunciarlo, has despojado al espíritu maligno del poder de perturbarte de ahora en más.

Y esta inversión de poder se traduce en una expulsión material. En sentido estricto, la confesión que pone bajo la luz al espíritu del mal lo hace abandonar el lugar:

> El Señor […] ha querido que vieras con tus propios ojos al instigador de esta pasión expulsado de tu corazón merced a tu saludable confesión, y que reconocieras, en esa huida manifiesta, que una vez descubierto, el enemigo ya no tendría en lo sucesivo lugar en ti[(103)].

Por ende, en la forma misma de la confesión, en el hecho de que el secreto se formule en palabras y estas se dirijan a otro, hay un poder específico. Casiano lo llama, con una expresión que volveremos a encontrar constantemente en el vocabulario de la penitencia y la dirección de las almas, *virtus confessionis.* La confesión tiene una fuerza operativa que le es propia: dice, muestra, expulsa,

libera.

Así se explica que la discreción –esa práctica que permite resolver las confusiones, separar las mezclas, disipar las ilusiones, diferenciar en el sujeto lo que proviene de sí y lo que el Otro le inspira– no pueda producirse mediante el mero examen de uno sobre sí mismo, y que a la vez haga falta una confesión perpetua. Es necesario que el examen cobre forma enseguida («tan pronto nacen los pensamientos») en un discurso concreto y dirigido a otro. Este, en posición de exterioridad, ¿podrá ser un mejor juez? Sí, desde luego. Pero lo principal es que, por medio de la barrera de la vergüenza, el acto de habla que le está dirigido lleva a cabo el juego de la luz y la sombra y la expulsión material; la operación real de la división. La indispensable *discretio* que permite trazar el camino recto hacia la perfección por entre los peligros de lo demasiado y lo demasiado poco, esa *discretio* –de la que el hombre, asediado por el poder de seducción del Enemigo, no está dotado naturalmente– solo podrá ejercerse con la gracia de Dios mediante el juego del examen-confesión: un juego en que la mirada de uno sobre sí debe asociarse sin cesar al «decir veraz» acerca de sí mismo. Será entonces, luego de esta discriminación que se refiere constantemente al origen, la calidad y el tono de las *cogitationes,* cuando el alma ya no dará cabida más que a pensamientos puros, que llevan solo a Dios porque solo vienen de Él. Esa es la *puritas cordis,* condición de la contemplación que es el fin de la vida monástica. Al comienzo del libro V de las *Instituciones,* Casiano se refiere a un texto de Isaías, donde el Eterno promete a Ciro, su servidor, «someter ante él a las naciones», «quebrar las batientes», «romper los cerrojos de hierro» y darle «los tesoros ocultos y las riquezas escondidas» (45, 1-3). Por una extraña inflexión del comentario, Casiano interpreta las batientes quebradas y los cerrojos rotos como el trabajo que debe hacerse sobre las «negras tinieblas de los vicios» a fin de «exponerlas a plena luz». Bajo el efecto de esa investigación *(indagini)* y esa exposición *(expositioni),* se revelarán los «secretos de las tinieblas», caerá abatido todo cuanto nos separa de la verdadera ciencia y «mereceremos por la pureza del corazón que nos conduzcan al lugar de la perfecta restauración»(104).

En efecto, pese a ciertos rasgos comunes, la *exagoreusis* que se desarrolló en el monacato como práctica de un examen ininterrumpido de sí ligado a una confesión incesante ante otro está muy lejos de la consulta que encontrábamos en la práctica antigua, y de la confianza que el discípulo del filósofo debía depositar en el maestro de verdad y sabiduría. En primer témino, el examen-confesión está ligado en su permanencia al deber, también permanente, de

obediencia. Si todo lo que pasa en el alma y hasta sus menores mociones [debe revelarse al otro], es para permitir una obediencia perfecta. Al igual que el acto más indiferente en apariencia, tampoco el pensamiento más fugaz debe escapar al poder del otro. Y a cambio, la obediencia exacta en todas las cosas tiene por meta impedir que la interioridad se cierre sobre sí misma y, complaciéndose en su autonomía, se deje seducir por las potestades engañosas que la habitan. La forma general de la obediencia y la obligación permanente del examen-confesión van necesariamente a la par.

Además, este examen-confesión no se refiere a una categoría definida de elementos (actos o infracciones, por ejemplo), sino que tiene ante sí una tarea infinita: permear cada vez más los secretos del alma; discernir siempre, lo antes posible, los pensamientos, aun los más tenues; apoderarse de los secretos y de los secretos que se ocultan detrás de los secretos, ir hacia la raíz lo más profundamente posible. En esa labor nada es indiferente y no hay un límite preestablecido que deba respetarse. La práctica del examen-confesión debe seguir una pendiente que lo inclina indefinidamente hacia la parte casi imperceptible de uno mismo.

Por eso, consiste en algo distinto del reconocimiento verbal de las faltas cometidas. La *exagoreusis* no se asemeja a una confesión ante el tribunal. No tiene lugar en un mecanismo de jurisdicción, no es, para quien ha infringido una ley, una manera de reconocer su responsabilidad a fin de mitigar el castigo. Es un trabajo para descubrir no solo al otro, sino además a uno mismo, lo que sucede en los misterios del corazón y sus sombras oscuras. Se trata de hacer resplandecer como verdad lo que aún nadie conoce. Y esto, de dos maneras: al sacar a la luz lo que era tan sombrío que nadie podía discernir, y al disipar las ilusiones que hacían tomar por auténtica la falsa moneda, una sugerencia del diablo por una verdadera inspiración de Dios. Y la liberación es el resultado esperado de ese paso de la oscuridad a la luz y de la mezcla seductora a la separación rigurosa. No estamos en el rango de la jurisdicción de los actos de los que nos reconocemos responsables, sino en el de la «veridicción» de los secretos que ignoramos en nosotros mismos.

Por último, si la *exagoreusis* hace que tendamos a examinarnos sin descanso, no es para poder asentarnos en nuestra propia soberanía ni para poder reconocernos en nuestra identidad. Se desarrolla permanentemente en relación con el otro: en la forma general de una dirección que somete la voluntad del sujeto a la del otro, con el objetivo de detectar en el fondo de uno mismo la presencia del Otro, el Enemigo, y el fin último de acceder a la contemplación de

Dios, en plena pureza del corazón. Esta pureza no debe entenderse como la restauración de uno mismo o como una liberación del sujeto. Al contrario, es el abandono definitivo de cualquier voluntad propia: una manera de no ser uno mismo ni estar ligado a sí por lazo alguno. Paradoja esencial para estas prácticas de la espiritualidad cristiana: la veridicción de uno mismo está fundamentalmente ligada a la renuncia a sí. El trabajo sin término para ver y decir la verdad de uno mismo es un ejercicio de mortificación. Por consiguiente, en la *exagoreusis* tenemos un dispositivo complejo donde el deber de sumergirse indefinidamente en la interioridad del alma se acopla a la obligación de una exteriorización permanente en el discurso dirigido al otro, y donde la búsqueda de la verdad de sí debe constituir cierta manera de morir a uno mismo.

(1) No sin cierto desdén: «"Acércate a la hormiga, perezoso, observa su conducta y aprende" (*Prov.*, 6)», San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo*, XVII, 7 (P. G., vol. 57, col. 263).

(2) Véase J. Hani, «Introduction», en Plutarque [Plutarco], *Consolation à Apollonios*, París, 1972.

(3) «Hay que poner en manos de los otros, y no de nosotros mismos, el discernimiento de las afecciones del alma; no hay que encargar esa tarea, como vigilante, al primero que aparezca. […] Hay que apelar a los otros: que observen, que nos señalen nuestros descarríos», Galeno, *Sobre la diagnosis y curación de las afecciones del alma de cada uno*, VI, 23.

(4) *«Dicam quae accidant mihi; tu morbo nomen invenies.* […] *Rogo itaque, si quod habes remedium»* [«Te diré lo que me aqueje: tú encontrarás el nombre de la enfermedad. […] Así te consulto si tienes un remedio para eso», versión a partir de la trad. fr. de R. Waltz], Séneca, *De tranquillitate animae*, I, 4 y 18.

(5) *«Non tempestate vexor sed nausea»*, *ibid.*[, I, 17].

(6) Véase I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, 1969, pp. 64 y ss.

(7) Sobre estos ejercicios múltiples, véase P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Múnich, 1954.

(8) Ejemplo: la discusión entre estoicos y epicúreos sobre el problema de si hay que pensar en los infortunios que podrían acaecer *(praemeditatio malorum)* para examinar el modo en que se reaccionaría a ellos.

(9) Los versos siguientes serían más tardíos: «Comienza a recorrerlos todos desde el primero. Y a continuación, si compruebas que has cometido faltas, recrimínatelo; pero si has obrado bien, alégrate».

(10) Sobre el valor mnemotécnico de esta práctica y su sentido como preparación para el dormir y los sueños, véase H. Jaeger, «L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme», *Numen*, 6, 1959, pp. 191-194.

(11) Séneca, *De tranquillitate animae*, 1, 4.

(12) Galeno, *Sobre la diagnosis y curación de las afecciones del alma de cada uno*, VI, 22-24.

(13) *«Nec aegroto nec valeo»*, Séneca, *De tranquillitate animae*, I, 2.

(14) *«Illam tamen habitum in me maxime deprehendo»* [«Sin embargo, la disposición que con más frecuencia sorprendo en mí», versión a partir de la trad. fr. de R. Waltz], *ibid.*

(15) *«Facta ac dicta mea remetior»*, Séneca, *De ira*, III, 36.

(16) Nótense [en *De ira*, III] expresiones como *excutere diem, speculator, remetiri acta, scrutari totum diem.*

(17) Véase Epicteto.

(18) Séneca, *De ira*, III, 36.

(19) Véase J.-C. Guy, «Examen de conscience (chez les Pères de l'Église)», en *Dictionnaire de spiritualité,* vol. 4.

(20) Clemente de Alejandría, *El Pedagogo,* III, I, 1. Este pasaje se refiere al tema platónico de las tres partes del alma, la primera de las cuales, el *logistikon,* es el hombre interior guiado por Dios.

(21) San Hilario, *[Tractatus super Psalmos,]* P. L., vol. 9, col. 556a-b. En el mismo sentido, véase San Ambrosio, *In Psalmum David CXVIII Expositio,* P. L., vol. 15, col. 1308c.

(22) Véase Epicteto.

(23) Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur,* XLI.

(24) «¡Qué hermoso custodio he dado al alma de mi hermano!»[, *ibid.,* XLI, 10.]

(25) [*Ibid.,* XLI, 13.]

(26) Es preciso señalar que, aun cuando las técnicas de la dirección cristiana se hayan desarrollado, el modelo del sacrificio crístico no se borrará. Volveremos a encontrarlo constantemente, pero con un lugar más limitado.

(27) Véase San Nilo: *«[Philosophia gar estin] ethon katorthosis meta doxes tes peri tou ontos gnoseos alethous»*[, *Logos asketikos,* III, P. G., vol. 79, col. 721].

(28) [San Basilio, *Constitutiones monasticae,* P. G., t. 31, col. 1321ª.]

(29) [*«Di'ergon philosophia»,* Gregorio Nacianceno, *Discursos,* VI (P. G., vol. 35, col. 721), cit. por I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois,* Roma, 1955, p. 57.]

(30) [Nota vacía].

(*) [Manuscrito: *techne technes,* pero el texto de Gregorio Nacianceno dice: *«To onti gar aute moi phainetai techne tis einai technon kai episteme epistemon, to polytropotaton ton zoon kai poikilotaton».*]

(31) [Gregorio Nacianceno, *Discursos,* II, 16, cit. por I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient…,* p. 57.]

(32) Así, a modo de ejemplos: [nota incompleta].

(33) J. Casiano, *Instituciones,* «Prefacio», 7-8.

(34) J. Casiano, *Colaciones,* I, 2. Véase también *ibid.,* II, 11 y II, 26, la caracterización de la vida monástica como *ars* y *disciplina.* Asimismo: *Colaciones,* XIV, 1; XVIII, 2, y X, 8.

(35) [Proverbios, 11, 14 (Septuaginta).]

(36) La colación anuncia tres clases de monjes: cenobitas, anacoretas y sarabaítas, pero en el § 8 se agrega una cuarta.

(37) [Juan Casiano, *Colaciones,*] XVIII, 7.

(38) *Ibid.,* 8.

(39) «No es suficiente decir que sus vicios no se corrigen; empeoran, por el mero hecho de que nadie los provoca *[a nemine provocata]*», *ibid.*

(40) Ese fue el caso de Pafnucio, cuya vida y lección se mencionan en la tercera colación.

(41) J. Casiano, *Instituciones,* V, 4, 2. Un poco antes, en cambio, Casiano estima, de acuerdo con el abad Pinufio, que los cenobitas, en medio de la comunidad, deben ligarse a un solo maestro y no apoyarse en varios (IV, 40).

(42) Al respecto, véase O. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism,* Cambridge, 1950.

(43) Pacomio, moribundo, se felicita por haber aceptado las amonestaciones aun de los más pequeños («Fragments captés de la vie de Pacôme», trad. de R. Draguet, en *Les Pères du désert,* París, 1949, pp. 116-117).

(44) «He conocido a monjes que después de grandes trabajos cayeron y terminaron en la locura, por haber contado con sus obras y eludido mediante falsos razonamientos el mandamiento de Aquel que dijo: pregunta a tu padre y él te informará», San Antonio, P. G., vol. 65, col. 88b [trad. en I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient…,* p. 16]. La segunda colación, que versa sobre la *discretio,* menciona una serie de ejemplos de monjes llevados a la caída por su empecinamiento en dirigirse solos. El más significativo es el del monje que, creyéndose al margen de toda tentación, dirige con demasiada acritud a un discípulo y, a modo de castigo, cae en una tentación de la que solo puede salvarlo la intervención del abad Apolo (§ 13).

(45) J. Casiano, *Instituciones*, IV, 30-31, y *Colaciones*, XX, 1.
(46) J. Casiano, *Colaciones*, II, 3.
(47) En la *Regla de San Benito*, se dice de los monjes: *«Ambulant alieno judicio et imperio»* (cap. 5).
(48) J. Casiano, *Instituciones*, IV, 8.
(49) *Ibid.*, IV, 9.
(50) [J. Casiano, *Instituciones*, IV, 30.]
(51) [*«Nec de majorum sententia judices, cujus officium est obedire»*, San Jerónimo, *Epistolario*, carta 125, al monje Rústico (P. L., vol. 22, col. 1081).]
(52) [San Basilio, *De renuntiatione saeculi*, 4 (P. G., vol. 31, col. 363b), cit. por I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient…*, pp. 190-191.]
(53) J. Casiano, *Instituciones*, IV, 10.
(54) Dorothée de Gaza [Doroteo de Gaza][, «Vie de Dosithée», en *Œuvres spirituelles*, París, «Sources Chretiennes», 1964, pp. 122-145].
(55) J. Casiano, *Instituciones*, IV, 24.
(56) *Ibid.*, IV, 12.
(57) J. Casiano, *Colaciones*, XVIII, 15.
(58) J. Casiano, *Instituciones*, IV, 27.
(59) San Nilo, *Logos asketikos*, cap. XLI (P. G., vol. 79, cols. 769d-772a) [versión a partir de la trad. fr. en I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient…*, p. 190].
(60) J. Casiano, *Instituciones*, IV, 39. Véase también J. Casiano, *Colaciones*, II, 10: «La primera prueba de la humildad será que uno deje a los ancianos el juicio de todos sus actos y aun de sus pensamientos, de suerte tal que no se fíe de su propio criterio en nada y, antes bien, en todas las cosas se avenga a las decisiones de aquellos y solo quiera conocer de sus labios lo que es necesario tener por bueno y lo que debe considerar malo».
(61) J. Casiano, *Instituciones*, IV, 12.
(62) [*Ibid.*, IV, 39.]
(63) Véase la trayectoria de Pafnucio contada en J. Casiano, *Colaciones*, III, 1. En el cenobio, tan «habituado a la humildad y la obediencia», aquel había aprendido a mortificar todas sus voluntades propias; se había refugiado entonces en la soledad absoluta, donde pasaba por «saborear cotidianamente el deleite de la compañía de los ángeles».
(64) Sobre el sentido de los ejercicios estoicos, sobre todo en Marco Aurelio, véase P. Hadot, «Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité», *École Pratique des Hautes Études, Ve Section -Sciences Religieuses. Annuaire*, 85, pp. 297-309.
(65) J. Casiano, *Colaciones*, II, 16.
(66) *Ibid.*, II, 2.
(67) *Ibid.*, II, 4.
(68) Este hincapié es más nítido en las *Colaciones*, consagradas al encaminamiento hacia la contemplación, que en las *Instituciones*, donde se trata sobre todo de la entrada del principiante en el cenobio.
(69) Así Herón[, quien,] tras cincuenta años de desierto y abstinencia, se imagina que puede arrojarse a un pozo y que sus méritos lo protegerán de cualquier peligro; los dos monjes que quieren atravesar el desierto sin provisiones; el que quiso imitar el sacrificio de Abraham, o ese otro célebre monje de Mesopotamia que «rodó, en una caída lamentable, hasta llegar al judaísmo y la circuncisión», y asimismo el maestro demasiado riguroso presa de la tentación de su discípulo (*ibid.*, II, 5-8).
(70) *Ibid.*, II, 2.
(71) *Ibid.*, II, 16.
(72) *Ibid.*, II, 17.
(73) Véase asimismo San Jerónimo.
(74) J. Casiano, *Instituciones*, II, 5.
(75) Sobre el modo [de acción] del espíritu del mal sobre el alma del hombre, véase J. Casiano,

Colaciones, VII, caps. 7-20.

(76) J. Casiano, *Colaciones*, II, 1.

(77) *«Discretionis gratiam atque virtutem», ibid.*, II, 26.

(78) *Ibid.*, II, 2.

(79) *Ibid.*, II, 13.

(80) San Basilio, P. G., vol. 31, *[Regulae fusius tractatae,]* col. 985 [versión a partir de la trad. fr. de I. Hausherr]. Sobre la *exagoreusis* en la espiritualidad oriental, véase I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient…*, pp. 155 y ss.

(81) [San Juan Crisóstomo, «Que no se ha de predicar por congraciarse», 4.]

(82) El carácter «gestionario» de este examen es, como en Séneca, muy reiterado: «Examinemos lo que redunda en nuestro beneficio y nuestro perjuicio. […] Dejemos de gastar sin tino y procuremos reemplazar los gastos nocivos por fondos útiles», *ibid.*

(83) Juan Casiano, *Colaciones*, I, 2-4.

(84) Evagrio Póntico, *Tratado práctico,* 48. Sobre los *logismoi* en Evagrio, véase A. Guillaumont, «Introduction», en Évagre le Pontique [Evagrio Póntico], *Traité pratique,* París, 1971, pp. 56-63.

(85) J. Casiano, *Colaciones*, XXIII, 5. Véase, *ibid.*, VII, 3: «En ocasiones sentimos que la mirada de nuestro corazón se dirige a su objeto, pero nuestro espíritu se aleja imperceptiblemente de esas alturas, para precipitarse con una fogosidad más arrebatada en sus primeras divagaciones».

(86) [*Ibid.*, VII, 4.]

(87) *Ibid.*, I, 16-17.

(88) *Aeikinetos kai polykinetos.* Al utilizar estas palabras griegas, Casiano (*ibid.*, VII, 4) muestra con claridad que toma esa idea de la espiritualidad oriental. En Evagrio se encontrará la caracterización del espíritu como *planomenos* y *eukinetos* (*Tratado práctico,* caps. 15 y 48).

(89) [J. Casiano, *Colaciones*, IX, 4.]

(90) *Ibid.*, I, 18.

(91) *Ibid.*, VII, 5.

(92) *Ibid.*, I, 20.

(93) *Ibid.*

(94) Así, Séneca se preguntaba si había tenido razón al creer que se podía educar a todo el mundo, o que toda verdad era buena para cualquiera (*De ira*, III, 36).

(95) La expresión figura, entre otros, en J. Casiano, *Instituciones*, VI, 11.

(96) *Ibid.*, IV, 9.

(97) *Ibid.*

(98) Véase la anécdota del viejo que, con reproches excesivos, empuja a un novicio a la desesperación. Pero encuentra su castigo en el hecho de convertirse a su turno en víctima de la tentación que asaltaba al joven (J. Casiano, *Colaciones*, II, 13).

(99) Es significativo el consejo que San Antonio habría dado a los solitarios: anotar en una tableta, como si tuvieran que mostrarla a alguien, sus acciones y los movimientos de su alma (San Atanasio, *Vita Antonii*, 55, 9).

(100) J. Casiano, *Instituciones*, IV, 9.

(101) J. Casiano, *Colaciones*, II, 10.

(102) Sin embargo, hay un efecto indirecto, que el propio Teón pone de relieve: el sermón del anciano sobre la gula y los pensamientos secretos ha convencido al discípulo [*ibid.*, II, 2].

(103) [J. Casiano, *Colaciones*, II, 11.]

(104) J. Casiano, *Instituciones*, V, 2.

CAPÍTULO II

[SER VIRGEN]

Es conocida la importancia de los textos sobre la virginidad durante el siglo IV. Entre los cristianos de Oriente tenemos el tratado *De la verdadera integridad de la virginidad* de Basilio de Ancira; el de Gregorio de Nisa, *La virginidad;* varios textos de Juan Crisóstomo: *La virginidad, Sobre las cohabitaciones sospechosas, Cómo observar la virginidad;* la séptima homilía de Eusebio de Emesa y la exhortación que Evagrio Póntico dirige a una virgen. A ellos pueden sumarse, entre otros muchos textos, un tratado atribuido a Atanasio, poemas de Gregorio Nacianceno e incluso una homilía dirigida al padre de familia, cuyo autor es desconocido[(1)]. Entre los latinos hay que mencionar sobre todo a San Ambrosio *(De virginibus, De virginitate*, *De institutione virginis*, *De exhortatione virginitatis, De lapsu virginis consecratae),* San Jerónimo (*Adversus Helvidium, Adversus Jovinianum,* la carta a Eustoquio) y San Agustín *(De continentia*, *De sancta virginitate).*

Esta multiplicidad de textos no implica que haya sido en esa época cuando apareció un imperativo o una práctica de abstención total y definitiva de las relaciones sexuales. De hecho, hay testimonios bastante anteriores de la valoración de la virginidad, conforme a una tradición que se refiere al famoso texto de la Primera Epístola a los Corintios (7, 1), que durante casi dos milenios estará en el centro de todas las discusiones: «Bien le está al hombre abstenerse de mujer». Son abundantes los testimonios de esa renuncia voluntaria. Algunos provienen de los propios cristianos. Es el caso de Atenágoras:

> Conserve cada uno de nosotros a la única mujer que ha desposado. […] Sin embargo, encontraríamos a muchos de los nuestros, hombres y mujeres, que hasta la extrema vejez viven al margen del matrimonio, con la esperanza de poder unirse más a Dios. Si la virginidad acerca a Dios, y dejarse llevar por los pensamientos y los deseos aleja de Él, cuánto más desecharemos entonces los actos a los que rehusamos aun el pensamiento(2).

Tertuliano menciona tantos «eunucos voluntarios», tantas «vírgenes casadas con Cristo»(3), que San [Ambrosio] podrá oponer a las siete desventuradas vestales de la Roma pagana «el pueblo de la integridad», «la plebe del pudor» y «la asamblea de la virginidad» en pleno(4): multitud que [, según dice San Cipriano,] manifiesta ampliamente la fecundidad de la madre Iglesia(5). Pero también están los testimonios externos. El de Galeno es interesante debido a que, si bien da fe del hecho, dista de ver en él algo novedoso; a lo sumo se asombra

de que una cantidad tan grande de gente pueda practicar una abstinencia que hasta entonces era privativa de filósofos auténticos:

> Los cristianos siguen una conducta digna de los verdaderos filósofos: vemos, en efecto, que desprecian la muerte y, a causa de ciertos pudores, les horrorizan los actos de la carne. Hay entre ellos hombres y mujeres que durante toda la vida se abstienen del acto conyugal. Y los hay también que, en el gobierno y el dominio del alma, han ido tan lejos como los verdaderos filósofos(6).

La virginidad o la continencia definitiva aparecen en el siglo II como una práctica difundida entre los cristianos pero, al parecer, sin nada de específico: a lo sumo, la extensión de un tipo de comportamiento ya conocido, al menos en su forma exterior, y ya valorado. Recordemos que las grandes interdicciones que se mencionan en los textos de los Padres apostólicos o los apologetas coinciden con aquello que en la moral pagana era objeto de prohibición: adulterio, fornicación, corrupción de niños(7). Así, vemos que durante su primer siglo de existencia el cristianismo parece incluir el mismo sistema de moral sexual que la cultura antigua que lo precede o lo rodea: las mismas faltas sexuales, condenables en todos, y la misma recomendación «elitista», y para algunos, de abstinencia total.

La historia de la práctica de la virginidad en los dos primeros siglos del cristianismo no consiste simplemente en la ampliación de una recomendación «filosófica» de abstinencia. En realidad, la práctica cristiana marcó sus diferencias con respecto a dos tipos de conducta. Si se la compara con la sabiduría pagana, dio otra significación al principio de continencia. Le atribuyó otros efectos u otras promesas, y también le dio otro alcance y, sobre todo, otros instrumentos. Pero asimismo necesitó desprenderse de una tendencia que estaba presente en el propio cristianismo, reactivada sin cesar por la tentación dualista: lo que se ha dado en llamar «encratismo». Con intensidades variables y bajo formas diferentes, esta tendencia a prohibir todas las relaciones sexuales a todos los cristianos como condición indispensable de su salvación estuvo constantemente presente en los primeros siglos cristianos. Llegó a adoptar, con Taciano y Julio Casiano, la apariencia de una secta; a constituir uno de los rasgos fundamentales de algunas herejías (así en la gnosis de Marción o entre los maniqueos); a marcar la práctica de ciertas comunidades, como lo atestiguan la *Segunda Epístola a los Corintios* (apócrifa) de Clemente e incluso los reproches que, según Eusebio, se le hicieron a Pinito, obispo de Cnosos, quien, sin tener en cuenta «la debilidad de los más», quería imponer «a los hermanos la pesada carga de la castidad»[(8)]; e incluso también llegó a constituir la vertiente de pensamientos que por otra parte eran reconocidos como ortodoxos: lo testimonian el escándalo y los debates que suscitó el *Adversus Jovinianum* de

San Jerónimo. Ahora bien, en la crítica del encratismo la cuestión pasaba no por saber si la virginidad debía ser o no una ley impuesta a cualquiera que quisiera obrar por su salvación, sino –habida cuenta de que el rechazo de todas las relaciones sexuales no era una ley incondicional– por determinar qué experiencia privilegiada, relativamente «rara» y positiva, constituía esa virginidad.

Resulta necesario señalar dos cosas importantes. Lo que el pensamiento cristiano elaborará hasta los siglos V-VI, lo que será el punto fundamental de la reflexión y el lugar de las transformaciones, no es el registro de las grandes prohibiciones, sino la cuestión de la virginidad (y, lo veremos más adelante, la economía interna del matrimonio). Las prohibiciones esenciales siguen siendo lo que son: la redistribución de su sistema se constatará mucho más adelante, con la aparición de vastos ámbitos como el del incesto, el bestialismo y lo «contra natura». Pero durante los primeros siglos tanto la apuesta teórica como la cuestión práctica tendrán que ver con el valor y el sentido que se otorga a una abstención rigurosa y definitiva de toda relación sexual, sea cual fuere (y hasta lo que puede implicar el pensamiento y el deseo de tenerla). Con todo, la cuestión de la virginidad no debe considerarse como un mero principio de abstención, que complete de algún modo las prohibiciones particulares con una recomendación general de continencia. El ardor destinado a exaltar y recomendar la virginidad no debe comprenderse como una extensión de las antiguas interdicciones al ámbito general de las relaciones sexuales: una suerte de generalización que, en última instancia, prohíba no solo esto, eso e incluso aquello, sino, a fin de cuentas, todo. La valorización de la virginidad, entre la abstinencia parcialmente recomendada por algunos sabios antiguos y la continencia rigurosa de los encratitas, introdujo poco a poco la definición de una relación del individuo consigo mismo, con su pensamiento, su alma y su cuerpo. En síntesis, la prohibición del adulterio o de la corrupción infantil, por un lado, y la recomendación de la virginidad, por otro, no son una prolongación de la otra. Son disimétricas y de naturaleza diferente. Ahora bien, en la elaboración de la segunda y no en el fortalecimiento de la primera fue como se formó la concepción cristiana de la carne.

Digamos en una palabra que, junto a un código moral de las prohibiciones sexuales que se mantuvo más o menos estable, se desarrolló, conforme a un modo muy distinto, una *práctica* singular: la de la virginidad.

(1) [Dom [Padre] David Amand y M.-C. Moons, «Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité»,

Revue Bénédictine, 63, 1953, pp. 18-69.]

(2) Atenágoras, *Legatio*, cap. 33.

(3) Tertuliano, *De resurrectione carnis*, LXI.

(4) San [Ambrosio], *Epistolae*, XVIII *(ad Valentianum).*

(5) San Cipriano, *De habitu virginum*, 3.

(6) [Galeno, *Liber de sententiis politiae platonicae*,] cit. por Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Léipzig, 1906[, libro II, cap. V].

(7) Así, en la *Didache:* «No matarás, no cometerás adulterio, no corromperás a niños, no cometerás fornicación, no robarás» (II, 2), y la *Epístola del Pseudo Bernabé:* «No cometas fornicio ni adulterio; no corrompas a los niños» (XIX, 4).

(8) [Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, IV, 23, 7.]

[1. VIRGINIDAD Y CONTINENCIA]

Sobre la forma y el contenido de esta práctica antes del siglo IV se conocen relativamente pocas cosas. Sí se conoce su alcance. Se sabe también que no adoptaba una forma institucional por medio de votos ni en una vida de tipo monástico. En cambio, sobre todo entre las mujeres, había círculos que se consagraban a una vida religiosa particularmente intensa y rechazaban cualquier matrimonio o, en el caso de las viudas, las segundas nupcias. Pero también sucedía que, más o menos empujadas por sus familias(1), algunas jóvenes llevaban una vida de virginidad acompañando a sus padres. Sin duda, por ese motivo los documentos de que se dispone para el siglo III incumben sobre todo a la virginidad de las mujeres y presentan dos situaciones: la joven en su casa y el círculo de las vírgenes.

Me detendré en dos textos de esa índole. Uno es latino, concierne a la vida de una virgen en medio de su familia; es breve y transmite en esencia recomendaciones prácticas. Otro es griego, pone en escena a un grupo imaginario de mujeres que cantan entre sí las alabanzas de su virginidad. Este es el primer testimonio que desarrolla una mística cristiana de la virginidad. En tanto que el primer texto, escrito por San Cipriano, data de la primera mitad del siglo III, se estima que *El banquete de las diez vírgenes* de Metodio de Olimpo se escribió hacia 271. Veremos que, por su contenido, funciona como bisagra con los grandes textos del siglo IV.

El *De habitu virginum* de San Cipriano constituye, para la cristiandad latina de la primera mitad del siglo III, el tratado más amplio dedicado a la práctica de la virginidad. Si bien Tertuliano había abordado no pocas veces este tema de la virginidad, sus diferentes textos se ocupan siempre de un aspecto particular: la vestimenta habitual de las jóvenes y las mujeres casadas en el *De virginibus velandis;* el problema del nuevo casamiento de las viudas en el tratado *Ad uxorem* y de los viudos en la *Exhortatio ad castitatem;* más la penitencia y reintegración de los adúlteros en el *De pudicitia,* escrito en la época montanista. Según podrá constatarse, muchas de las ideas elaboradas por Tertuliano volverán a encontrarse más tarde, como el tema de los esponsales con Cristo o el de la virginidad en cuanto condición para encarar las realidades espirituales(2). Pero hay que tener presente su reticencia a atribuir a la virginidad, *stricto sensu,* un estatus específico. Desde este punto de vista, resulta significativo el pequeño

tratado sobre el velo de las vírgenes. La tesis es que estas, como también las mujeres casadas, deben llevar velo. Tres grupos de argumentos la sustentan. Unos se apoyan en la Escritura: Eva ha sido creada como mujer; el Salvador debía nacer de una mujer, y las «hijas de los hombres» sedujeron como mujeres a los ángeles. Otros argumentos, más singulares y que no se reiterarán en los tratados posteriores sobre la virginidad, se toman de la naturaleza. Tras mostrar que, según la *Biblia*, la mujer es mujer antes de ser virgen, Tertuliano, en efecto, explica que toda virgen se vuelve mujer espontáneamente e incluso antes del matrimonio. Se vuelve mujer por la conciencia que cobra de sí misma como tal y por el hecho de convertirse en un objeto para la «concupiscencia de los hombres» y poder «contraer matrimonio». Deja de ser virgen «tan pronto como ya no puede serlo», por el hecho de que la corrupción entra en los ojos y el corazón: «La presunta virgen ya está casada: su espíritu lo está por la expectativa; su carne, por la transformación». Y, al final, por el movimiento mismo de la naturaleza –desarrollo del cuerpo, cambio de la voz y tributo mensual–: «Nieguen pues que sea mujer la que sufre los accidentes de la mujer»(3). Por último, Tertuliano extrae de las exigencias de la disciplina la última serie de argumentos: las mujeres casadas deben ser protegidas de los peligros que las rodean. El velo asegura y simboliza esa protección. Pero ¿no es necesario proteger la virginidad en la misma medida de los ataques de la tentación, los dardos de los escándalos, las sospechas, las murmuraciones, los celos?(4).

A la inversa, la *Exhortación a la castidad,* texto dedicado por Tertuliano a un hermano luego de su viudez, parece absorber en la virginidad un conjunto de conductas o condiciones diferentes. Pero, en realidad, tampoco en este caso se aísla la virginidad en sentido estricto como un modo de vida o una experiencia específica. La virginidad en general se define como «santificación», y esta santificación, como voluntad de Dios; lo que quiere esa voluntad es que, creados a su imagen, nosotros nos parezcamos a ella. Hay entonces tres grados de virginidad: la que recibimos al nacer y que, si la conservamos, nos permite ignorar aquello de lo que más adelante anhelaremos liberarnos; la que se recibe al nacer por segunda vez en el bautismo, y que se practica sea en el matrimonio, sea en la viudez, y por último, la que Tertuliano llama «monogamia» y que, después de la interrupción del matrimonio, renuncia al sexo. Tertuliano asigna a cada uno de estos tres grados una cualidad específica. *Felicitas* para el primero; *virtus* para el segundo, y para el tercero es preciso sumar a esa *virtus* la *modestia*(5). Ahora bien, el sentido que debe darse a esas calificaciones y su

jerarquía queda claro en un pasaje de *Sobre el velo de las vírgenes*(6). En él, Tertuliano se pregunta si «la continencia no prevalece sobre la virginidad»; sea una continencia practicada en la viudez o ejercida de común acuerdo en el matrimonio. Del lado de la virginidad está la gracia que se recibe; del lado de la continencia, la virtud. Aquí, la dificultad del combate contra la concupiscencia; allá, la facilidad de no desear lo que se ignora.

Podrán verse las dos tendencias que se siguen de esos textos. Por una parte, dar a la abstención de las relaciones sexuales un valor general como medio de acercarse a una existencia santificada, preludio al momento en que la carne resucitada ya no conozca la diferencia de los sexos(7); y, dentro del marco general de esa abstención, no atribuir una condición privilegiada ni una posición preeminente a la virginidad en sentido estricto, aunque se indiquen su lugar y su especificidad. En realidad, estos textos de Tertuliano están imbuidos de una moral rigurosa de la continencia, mucho más que de una valorización espiritual de la virginidad. Puede reconocerse en ellos, incluso, la resistencia a cualquier práctica que dé un sentido y un estatus particulares a la virginidad de las mujeres(8).

Escrito a mediados del siglo III, *De habitu virginum* se dirige en cambio a mujeres que tienen y deben tener el estatus y la conducta de vírgenes, aunque sin ser algo [parecido a] una institución monástica. Se trata de una categoría de fieles lo bastante definidas como para poder dirigirse a ellas como tales(9), y lo bastante avanzadas en la santidad para que Cipriano les pida acordarse de otros (y entre esos otros, de él) cuando les toque el honor(10). Ni elogio de la virginidad en general ni censura de lo que sucede, el texto se presenta, en forma de una exhortación, como un tratado práctico: ¿cómo deben comportarse las vírgenes? De manera significativa, al inicio, hay un elogio de la disciplina en general, más precisamente una fórmula que retoma la de Tito Livio, tantas veces repetida(11). Con una variante, sin embargo. «Disciplina, guardiana de la debilidad», decía el historiador romano. «Disciplina, guardiana de la esperanza», responde Cipriano, y marca con claridad la función positiva de la disciplina en el ascenso hacia las recompensas divinas: «Guardiana de la esperanza, amarra de la fe, guía del camino salvífico, alimento de las buenas disposiciones, maestra del coraje, es ella la que hace morar en Cristo y vivir unido a Dios»(12).

Cipriano define la virginidad en relación con la purificación del bautismo, que hace de nosotros, de nuestro cuerpo y de sus miembros, el templo de Dios. Por lo tanto, estamos obligados a velar para que nada impuro ni tan siquiera profano pueda ingresar en ese lugar santificado. En cierta forma, nos toca ser sus

sacerdotes: tarea que se impone a todos, «hombres y mujeres, varones y niñas, sin diferencia de edad ni de sexo»(13). Ahora bien, con respecto a esa obligación general, la virginidad ocupa un lugar privilegiado. De manera mucho más nítida que Tertuliano, Cipriano aísla el estado de virginidad, lo rodea de singulares alabanzas y lo hace desempeñar un papel que le es propio. «Flor de la semilla de la Iglesia, honor y ornamento de la gracia espiritual, dichosa disposición, obra intacta e incorrupta(14)». Si para Cipriano la virginidad ocupa un lugar tan eminente, es por dos razones: conserva intacta la purificación efectuada por el agua del bautismo, y prolonga y completa lo ocurrido en ese momento, cuando el neófito despojó al hombre viejo. La renuncia de la virgen fue más total que las demás, porque ella hizo morir en sí «todos los deseos de la carne»(15). Al conservar intacta esa pureza durante toda su vida, la virgen comienza ya, aquí abajo, la existencia que tras la muerte se reservará a quienes se hayan salvado: la vida incorruptible.

> Ya habéis comenzado a ser lo que nosotros seremos un día. Poseéis ya en este mundo la gloria de la resurrección y pasáis por el siglo sin mancharos con la corrupción del siglo. Cuando permanecéis castas y vírgenes, sois iguales a los ángeles de Dios(16).

Así, del bautismo a la resurrección, la virginidad pasa a través de la vida sin que su suciedad la toque. Está en la mayor contigüidad con el estado de nacimiento –el estado en que se encuentra el alma cuando nace a la existencia cristiana– y a la vez con lo que será la otra vida en la gloria de la resurrección. Su privilegio de pureza es también un privilegio respecto del mundo y del tiempo. En cierta forma, ella ya está más allá. En la existencia de las vírgenes, la pureza inicial y la incorruptibilidad final coinciden(17).

En cuanto a esa vida preciosa, Cipriano la representa a la vez como frágil –está expuesta a los ataques del demonio(18)– y difícil –duro ascenso, sudor y esfuerzo–: «A quien persevera le es dada la inmortalidad, se le ofrece la vida perpetua y el Señor promete su reino»(19). Exige pues ayuda, aliento, advertencias, exhortaciones(20). Cipriano no menciona nada parecido a una dirección sistemática. Queda claro que no propone una regla de vida. Se limita a indicar que habla como un padre(21). Pero destaca también que la virginidad no puede consistir únicamente en la integridad del cuerpo(22). Ahora bien, el contenido del texto quizá sorprenda. Sus recomendaciones se presentan en varios grupos sucesivos: el primero concierne a la riqueza (no preferir, a la única verdadera riqueza que está en Dios, la del ornato, los adornos, la vestimenta

suntuosa); el segundo concierne a los cuidados del cuerpo y la coquetería; y el tercero, a los baños y los lugares que no deben frecuentarse. En estos preceptos, en suma, la cuestión se refiere –y el texto lo dice expresamente– a la «vestimenta», los «cuidados», los «adornos»(23).

Sin embargo, la insistencia poco menos que exclusiva en estos temas se explica con facilidad por la concepción general que Cipriano se hace del estado de virginidad. Si este, en efecto, consiste en la preservación de la pureza bautismal hasta la incorruptibilidad del otro mundo, el principio que debe seguirse es conservar ese estado al margen de todo contacto, tal como era en el origen y tal como deberá ser en el fin de los tiempos. La atención debe concentrarse en una serie de expresiones diseminadas en el texto: «No temas» –le dice Cipriano a la virgen– «ser tal como eres, no sea que el día de la resurrección tu creador *[artifex tuus]* no te reconozca(24); y asimismo: «Sed tal como Dios, vuestro creador, os ha hecho; sed tal como os ha instituido la mano del Padre; persista en vosotras el rostro incorruptible»(25), y por último: «Seguid siendo lo que habéis comenzado a ser, seguid siendo lo que seréis»(26). En esencia se trata entonces de que la virgen conserve la semejanza que es el sello de la Creación, que el pecado había borrado y el bautismo ha restablecido. El estado de virginidad debe despojarse de todos los «adornos», todo el «ornato», todos los cuidados y toda la cosmética con que la criatura, falseando la obra de Dios, intenta ocultar esa semejanza. Tal como ha salido de la mano que le ha dado forma, tal como será «reconocida» el día final, así debe vivir la virgen. Debe ser, en este mundo, la manifestación y la afirmación de ese estado. De ahí la siguiente recomendación de San Cipriano, que no solo no difiere en modo alguno del conjunto del texto, sino que es su elemento central: «Una virgen no solo debe serlo, es necesario que se comprenda y se crea tal. Nadie, al ver a una virgen, debe dudar de que lo es»(27). Al renunciar a todos los brillos artificiales que la riqueza, los adornos y los cuidados pueden dar, la vida de virginidad debe hacer resplandecer a los ojos de todos lo que ella es: la figura incorrupta que solo sale de la mano del Creador para volver a ella tal como es, vale decir, tal como Él la ha hecho.

Por tanto, no hay que engañarse. En esta breve serie de consejos dirigidos a las vírgenes –bastante superficiales, a primera vista–, en esos simples preceptos sobre el «comportamiento», hay que ver el testimonio de la particular importancia que se reconoce a la virginidad femenina; el sentido espiritual que se da a esa virginidad entendida como integridad total de la existencia, y ya no meramente como continencia rigurosa, y por último, el valor que se le adjudica como forma absolutamente privilegiada de relación con Dios. Significaciones

muy implícitas, sin duda, pero que explican precisamente lo que puede haber de sucinto y en apariencia inesencial en las recomendaciones prácticas de San Cipriano.

El banquete de las diez vírgenes de Metodio de Olimpo no introdujo en el pensamiento cristiano el tema de la virginidad; tampoco fue este texto el que marcó las primeras diferencias entre esa virginidad y la continencia pagana. Sin embargo el diálogo constituye la primera gran elaboración de una concepción sistemática y desarrollada de la virginidad, a finales del siglo III. Atestigua, mucho antes del desarrollo de las instituciones monásticas, la existencia de una práctica colectiva, al menos en círculos de mujeres, y el alto valor espiritual que se le atribuía. Es cierto que en el texto no encontramos la descripción de los métodos y procedimientos sobre los cuales los autores del siglo IV –de Basilio de Ancira a Juan Crisóstomo y de Ambrosio a Casiano– insistirán con el fin de mostrar de qué modo puede mantenerse una rigurosa pureza del cuerpo y el alma, del pensamiento y el corazón, y que constituirán lo que cabe llamar una tecnología de la virginidad. Pero en la articulación entre la espiritualidad alejandrina y neoplatónica del siglo III y las formas del ascetismo institucional del siglo IV, [Metodio] formula algunos de los temas fundamentales de la práctica positiva de la virginidad. Como la forma literaria de *El banquete de las diez vírgenes* permite la yuxtaposición de diversos discursos, pero también su sucesión en un movimiento continuo y ascendente y la indicación del momento decisivo mediante la designación de un «vencedor», es posible identificar, a lo largo de la unidad flexible de este diálogo, la diversidad de puntos de vista y la existencia de una línea rectora. En efecto, pese a no pocas repeticiones, se trata de algo distinto de la mera sucesión de homilías que, una tras otra, exhortan a la castidad.

En el primer discurso, a cargo de Marcela, la virginidad se vincula con un triple movimiento de ascensión. Una ascensión personal, ante todo, que se describe en un estilo rigurosamente platónico: la virginidad lleva «a las alturas» el carro de las almas, «hasta que, escapando a su peso, estas se precipitan más allá del mundo» y se elevan «sobre la bóveda celeste»(28). Al término de este ascenso, se otorga al alma la contemplación del Incorruptible. Un ascenso histórico que, desde el origen de los tiempos, permite a la humanidad llegar más cerca del cielo: esta es la serie de los usos y las leyes. Cuando el mundo estaba vacío y era preciso llenarlo, los hombres «desposaban a su propia hermana», hasta que Abraham «recibió la circuncisión», que muestra con claridad que hay

que apartarse de la carne propia. Luego los hombres tuvieron varias mujeres, hasta que se les dijo que eran «caballos sementales en celo» y que «la fuente de su agua» solo debía pertenecer a cada uno de ellos. Se les enseñó después la continencia y ahora, por último, la virginidad, «enseñanza suprema y culminante» que les hace despreciar la carne y reposar en «el seguro remanso de la incorruptibilidad»(29). Al final, el discurso de Marcela menciona, en la economía histórico-teológica de la salvación, la ruptura que separa los dos últimos momentos de la serie descrita previamente. Antes de Cristo, Dios, un poco a la manera en que un padre pone a sus hijos en manos de pedagogos cada vez más severos, los había conducido a la continencia. Pero para pasar a la virginidad que, en cuanto seres creados a imagen de Dios, nos permite asemejarnos a Él y llevar esa semejanza a su culminación, fue necesaria la Encarnación, que el Verbo revistiera la carne humana y se nos propusiera así «un modelo de vida que era divino»(30). Así, el primer discurso de *El banquete de las diez vírgenes* entrelaza en una sola figura de ascenso los tres movimientos (gracia de la salvación, transformación progresiva de la ley y esfuerzo individual de ascenso) que sitúan la virginidad –la virginidad cristiana, muy distinta de la continencia– en la cima de la perfección, donde el hombre se acerca más que nunca a la semejanza con Dios.

Los discursos segundo y tercero –los de Teófila y Talía– están enfrentados y constituyen una discusión acerca del valor del matrimonio. Pero estamos muy lejos, en la forma y el contenido, del antiguo debate *Ei gameteon* [¿Hay que casarse?]. Teófila habla del valor del matrimonio, sin dejar de aceptar la idea de que el hombre se eleva por grados hacia la virginidad. Pero sucede que, para ella, todavía no ha llegado la hora «en que la luz habrá de separarse definitivamente de las tinieblas»: aún no se ha completado el número de los hombres. Aunque sea menos precioso que la virginidad, el matrimonio es útil y su práctica debe continuarse. Sin embargo, si se mira con detenimiento, ese derecho al matrimonio no es solo una concesión a falta de algo mejor y como solución provisoria. Los argumentos que Metodio pone en boca de Talía dan una significación muy positiva al matrimonio: todavía estamos, dice ella, bajo el signo del «creced y multiplicaos». Ahora bien, en esa multiplicación, que hace nacer la carne de la carne, es preciso ver un acto de creación, de demiurgia(31). El texto de Metodio destaca uno tras otro tres aspectos de esa demiurgia. Procreación del cuerpo por el cuerpo: en cada uno de los miembros del hombre se forma la simiente «espumosa y grumosa» que va a fecundar el campo femenino(32). Pero también colaboración del hombre con Dios, según el modelo

de Adán, «que ofrece su costilla al divino creador para que este la tome». Por último, actividad de Dios en el cuerpo mismo, como explica Teófila en la extensa comparación del cuerpo humano con el taller en cuyo centro trabaja el divino escultor, que da forma a los embriones como si fueran de cera, «a partir de algunas ínfimas gotas de semen», y elabora así «la imagen, muy razonable y dotada de alma, que nosotros somos de Él». En la formación del embrión, en su gestación y también en el desarrollo del niño luego del nacimiento, Dios desempeña el papel del artífice supremo. «*Ho aristotekhnas*(33)».

Es fácil reconocer temas afines con aquellos que desarrollaba *El Pedagogo* de Clemente de Alejandría(34). En la procreación se describía la conjunción de la potencia del Creador con el acto de la criatura. ¿Cabe suponer una influencia directa de Clemente sobre el autor de *El banquete de las diez vírgenes*? De momento, esa no es la cuestión. Aun así, estos temas, que ponían en juego una teología de la Creación a partir de consideraciones médicas inspiradas más o menos directamente en los estoicos, eran sin duda frecuentes en el siglo III. Resulta interesante verlos aparecer al comienzo de *El banquete de las diez vírgenes*. Concretamente, en el discurso de Teófila que, por cierto, no será más descalificado que ninguno de los que pronuncie ese grupo de santas mujeres(35), pero que está destinado a ser «superado» por un movimiento ascendente que pone en marcha el siguiente discurso de Talía, donde propone no quedarse con el sentido inmediato del relato del Génesis.

El discurso de Talía se enfrenta al de Teófila como la interpretación espiritual a la que solo es literal. No es que se considere falsa esta última(36), pero no puede ser suficiente, porque el texto de la Biblia presenta algo distinto al mero «arquetipo del comercio entre los dos sexos»(37), y sobre todo porque, si es legítimo ver en el relato del Génesis los «inmutables decretos de Dios [que] armoniosa y perfectamente gobiernan el mundo» –y lo hacen aún hoy–, no hay que olvidar que hemos entrado ahora en otra era del mundo, en la que otra disposición ha reemplazado a las antiguas leyes de la naturaleza(38).

Es el texto de esa nueva disposición lo que hay que seguir. Metodio lo encuentra en la Primera Epístola a los Corintios, a partir del cual hay que interpretar el Génesis. Sin embargo, Metodio se niega a ver en la relación entre Adán y Eva el simple anuncio o el modelo de lo que hoy en día es la unión de Cristo con la Iglesia(39). Quiere ver en la Encarnación una verdadera re-Creación, una remodelación de Adán. Este todavía no estaba «seco» ni «fraguado» cuando, al salir de las manos de quien lo había modelado, tropezó con el pecado que se derramó sobre él y le hizo perder su forma. Por eso, Dios

volvió a modelarlo, lo depositó en el seno de una virgen y lo unió al Verbo. Así, Cristo retomó y asumió a Adán. Pero por ese mismo hecho el orden de la corrupción queda abolido y se renueva la forma de las uniones y los nacimientos: «El Señor, que es el Incorruptible vencedor de la muerte, dejó oír a la carne el cántico de alegría de la resurrección, sin permitir que volviera a quedar en poder de la corrupción»(40).

Metodio retoma entonces el texto del Génesis, cuya interpretación literal de tintes naturalistas propuso en el discurso previo. Y lo hace jugar en el campo de las significaciones espirituales. Primero, en el plano colectivo de la Iglesia y Cristo y, luego, en el plano individual, de un justo entre los justos, San Pablo, que así se ve nuevamente implicado en la interpretación que él mismo ha fundado. Metodio, en consecuencia, hace «repercutir» sobre Cristo lo que se ha dicho acerca de Adán. Los términos del análisis son importantes, ya que no marcan la desaparición de lo que había mostrado el orden de la naturaleza, sino su trasposición. El sueño en el cual se sumió el primer hombre –ese éxtasis que, como hemos visto, era figura del goce del placer físico– se ha convertido ahora en la muerte voluntaria de Cristo, su Pasión (*Pathos*). La Iglesia se hizo con su carne y sus huesos y, en cuanto esposa purificada por el bien, recibe en su seno «la simiente bienaventurada y espiritual»(41). El éxtasis de Cristo se renueva incesantemente: cada vez que desciende de los cielos para abrazar a su esposa, se vacía y ofrece su costilla para que nazcan todos aquellos que acuden al bautismo(42). Pero lo que sucede para la Iglesia entera sucede también para el alma de los más perfectos, que es fecundada por Cristo, de quien es la esposa virgen. San Pablo recibió así «en su seno las simientes de la vida», estuvo «en trabajo de parto» y «engendró» nuevos cristianos(43).

Por lo tanto, con respecto a esas uniones y la fecundidad que son la forma espiritual de la virginidad, el matrimonio ya no es la necesidad de la naturaleza de la que ha hablado el discurso previo al referirse a la necesidad de poblar el mundo. El «creced y multiplicaos» tiene ahora otra significación(44). Y si el matrimonio tiene un lugar, es como una concesión hecha a quienes son demasiado débiles; por ejemplo, los enfermos a quienes hay que dar alimentos, aun en los días de ayuno. Dejémoslo pues a los débiles. Lo cual –concluye Metodio, siempre sobre la base de la Epístola a los Corintios– quiere decir que la virginidad no puede ser obligatoria: «Quien es capaz de “conservar su” carne “virgen” y pone en ello su honor, “hace mejor”, mientras que quien no puede hacerlo, y la “condena al matrimonio” legítimo sin fraudes ignominiosos, “hace” solamente “bien”»(45).

Así, los tres primeros discursos de *El banquete de las diez vírgenes* fundan en una perspectiva histórico-teológica el tiempo de la virginidad. Se trata, ni más ni menos, de una era del mundo abierta por la reiteración en la Encarnación del acto creador inicial. Por ende, la virginidad así entendida es algo muy distinto a una prohibición que concierne a uno u otro factor del comportamiento humano. Figura fundamental en la relación entre Dios y su criatura, está constituida por la restauración salvadora de un vínculo primigenio que ahora se traspone al orden de los actos, las procreaciones, los parentescos y los lazos espirituales. Por su parte, los cuatro discursos que siguen pueden considerarse como otro conjunto: cantan esa nueva era en lo que toca a la existencia humana (son los discursos de Teópatra y Talusa) y en lo que respecta a las recompensas divinas (discursos sexto y séptimo, de Ágata y Prócila). Estos discursos siguen el camino de la virginidad, desde alma que la practica hacia la salvación que la corona. Metodio lo denomina «la vuelta al paraíso»(46).

La intervención de Teópatra, la cuarta oradora, introduce la importante noción de pureza, *hagneia*. Importante en la medida en que es distinta de la noción de virginidad. En efecto, en relación con el sentido histórico-teológico que se estableció antes para la virginidad, la pureza es su forma humana: el modo de existencia de las criaturas que han escogido el camino de la salvación cuando, con el Salvador, llegó el tiempo de la virginidad. Pero con respecto al sentido tradicional de la integridad física, la pureza tiene evidentemente una significación más amplia. Sobre todo, no hay que entenderla como el simple resultado de una abstinencia voluntaria. Ella viene de lo alto, es un don de Dios, que brinda así al hombre la posibilidad de protegerse de la corrupción: «Dios se apiadó de nuestra situación; al vernos incapaces de soportarla y de levantarnos, nos envió desde lo alto del cielo el mejor y más glorioso de los auxilios, la pureza»(47). Tesoro de pureza que el hombre, a cambio, debe cultivar y «ejercitar muy particularmente»(48). Hay que practicar esa pureza no en una edad específica de la vida, sino a lo largo de toda la existencia, de la primera a la tercera vigilia: «Es bueno agachar verdaderamente la cabeza desde la infancia ante las direcciones divinas»(49). También hay que practicarla en el ser entero, tanto en el cuerpo como en el alma, tanto en el orden de las relaciones sexuales como en el de las demás aberraciones(50). Y, para terminar, hay que practicarla no como una mera abstención del mal, sino como un vínculo positivo con Dios: una manera de consagrarse a Él(51). Así, Talusa describe la virginidad como un sello puesto sobre el cuerpo y el alma: en la boca, que se prohíbe toda palabra vana para no cantar otra cosa que himnos a Dios; en las miradas que se apartan

«de los encantos corporales» y «los espectáculos indecentes» para volverse hacia las cosas de lo alto; en las manos que abandonan las sórdidas negociaciones; en los pies que ya no deambulan, sino que corren derecho siguiendo órdenes. En el pensamiento, por último: «No abrigo ninguna idea vil, ningún cálculo que sea de este mundo. […] Medito día y noche en la ley del Señor»(52).

Llega entonces el momento de la recompensa. Se trata, ya en esta vida, de la transformación de las almas que asumen «la Belleza inengendrada e incorpórea, […] en la que no hay vicisitud, envejecimiento ni defecto»[(53)]. Esas almas pueden convertirse aquí abajo en el templo del Señor, pero también están preparadas para el momento del retorno de Cristo: «Nuestras almas, con nuestros cuerpos que ellas habrán recuperado, ascenderán a las nubes a encontrarse con Cristo, sosteniendo sus lámparas, […] como estrellas radiantes con el fulgor de un esplendor celestial»(54). Y en el cielo, explica Prócila al comentar el Cantar de los Cantares, Cristo recibirá a sus prometidas:

> ¿No debe la prometida ser inseparable de quien la ha buscado, y llevar su nombre? Pero ¿no debe estar aún intacta e inmaculada, cerrada como un jardín de Dios donde crecen todas las plantas aromatizadas con las fragantes delicias del cielo, para que solo Cristo ingrese en él a fin de recoger esas flores nacidas de semillas incorpóreas?(55).

Los tres últimos discursos constituyen la cumbre del ascenso. El más importante es el octavo, de Tecla, que por otra parte se llevará el premio, a pesar de la excelencia de los restantes. No hay que olvidar, en efecto, que Tecla era celebrada como la compañera de San Pablo, ni que los *Acta Pauli et Theclae* eran un texto al cual solían referirse los encratitas y todos aquellos discípulos de Taciano que predicaban la abstención rigurosa de cualquier relación sexual. En Metodio, el recurso al personaje de Tecla marca la voluntad de hacer hincapié en el carácter paulino de sus palabras, y de retomar esta figura de la primera virgen mártir en un elogio de la virginidad que no sea un precepto de continencia absoluta e incondicional. En suma, se trata de dejar a la propia Tecla, modelo de las vírgenes cristianas invocado por el encratismo, la tarea de descubrir otro sentido de la virginidad. En cuanto a que ese discurso «capital» en sentido estricto sea el octavo, el motivo es fácil de deducir. La escatología de Metodio, en efecto, daba una significación muy particular al número ocho. Sobre la base de los siete días del Génesis y el calendario del Levítico, con los siete días de fiesta del séptimo mes, cuya observancia es una ley perpetua para todos los descendientes de Israel(56), Metodio estimaba que el mundo debía durar siete milenios: los cinco primeros eran los de la sombra y la Ley; el sexto, que corresponde a la creación del hombre, era el de la venida de Cristo, y el séptimo

era el del Reposo, la Resurrección y la fiesta de los Tabernáculos. En cuanto al octavo milenio, será el de la eternidad(57). Situado en octavo lugar, el de Tecla corona los demás discursos. Es como si estuviera en el final de los tiempos: descubre la Eternidad. Es la consumación y el fundamento de todo lo que se ha dicho.

Retoma, en términos más platónicos que nunca, la descripción ya hecha del movimiento de las almas que, si saben protegerse de las suciedades del mundo, suben a las esferas del Incorruptible. Tecla menciona las alas de las almas que, alimentadas con la savia de la pureza, «se tornan más poderosas», y su vuelo es aún más leve porque «día tras día, han adoptado el hábito de remontarse muy lejos de las humanas preocupaciones»[(58)]. También menciona a «quienes han perdido sus alas y tropezado en los placeres» en los que «se revuelcan»[(59)], incapaces de ningún parto honorable. A las almas que suben, Tecla, como quienes han hablado antes que ella, les promete el acceso a la incorruptibilidad: llegan «al más allá del ultramundo de esta vida, ven desde lejos lo que ningún otro ha contemplado, las praderas mismas de la inmortalidad, deslumbrantes con las bellezas en las que abundan y las flores de las que están colmadas»[(60)]. Y en ese movimiento alcanzan la semejanza con Dios que la filosofía de inspiración platónica no dejaba de prometer a las almas que se liberan del mundo de las apariencias. Metodio, al atribuir a la virginidad la muy amplia significación de una existencia purificada y «en la máxima de las cumbres»(61), ve en ello un apareamiento con Dios. *Parthenia* = *partheia.*

Hasta aquí, por lo tanto, no hay en el discurso de Tecla nada nuevo con respecto a las oradoras anteriores, aunque en esta intervención, más decisiva que las demás, la insistencia reiterada en los temas platónicos asuma un valor muy peculiar(62). Sin embargo, debe retenerse una expresión, ya desde las primeras líneas. Se trata de la comparación de la vida con un teatro, que, si bien corriente, en su uso filosófico era más estoica que platónica. Pero mientras esta metáfora trivial servía para designar sobre todo las ilusiones fugaces de la existencia o el carácter de comedia de una vida en que no somos más que un actor cuyo papel se ha decidido de antemano(63), y mientras Plotino se refiere a los asesinatos y las guerras como un puro espectáculo teatral, con cambios de decorados y de vestuario, gritos y lamentaciones, y habla del mundo como una escena múltiple donde «el hombre exterior gime, se queja e interpreta su papel»(64), Metodio, por su parte, habla del drama de la verdad(65), que se representa en el ascenso hacia la realidad incorruptible. De él se expulsa a quienes permanecen atados al placer, y en él participan, por el contrario, quienes buscan «los bienes del cielo».

La virginidad es una condición o, mejor, en cuanto forma general de existencia, la condición para que ese drama de la verdad se lleve hasta la Verdad misma. Más que una comedia, es una liturgia en que las almas que han «vivido como vírgenes verdaderamente fieles a Cristo» despliegan su cortejo hacia el cielo y se reúnen con el coro de los ángeles que «han salido a su encuentro», cantan «las palabras de acogida», las conducen hasta las praderas de la inmortalidad y les otorgan «el premio de su victoria»(66). Entonces, todo lo que ellas percibían como en sueños, en forma de sombras, lo ven ahora: «bellezas maravillosas, deslumbrantes, bienaventuradas»(67), la Justicia, la Continencia, el Amor y la Verdad y la Sabiduría. En suma, el octavo discurso –un discurso corifeo– reitera el movimiento mencionado por los discursos previos. Pero si estos prometían la incorruptibilidad, la inmortalidad, la dicha eterna, lo que se anuncia aquí es la verdad: las vírgenes penetran en los tesoros y Dios, a cambio, las ilumina.

En ese sentido, el de Tecla es la culminación de los demás discursos. Pero también los funda, en el sentido de que el tesoro de verdad que ahora va a descubrir concierne a la propia virginidad. Sin duda, es necesario comprender los dos planteos que constituyen el cuerpo de su discurso, y cuya presencia, en ese punto, puede llegar a sorprender: una exégesis del Apocalipsis y consideraciones sobre el determinismo astral. En un caso se trata de retomar la noción de virginidad desde el punto de vista del fin de los tiempos y como forma de su consumación, y en otro, de volver a concebirla desde la cima del mundo y observada, en cierto modo, desde las más altas esferas celestiales.

El pasaje del Apocalipsis comentado por Tecla es aquel que describe «la gran señal aparecida en el cielo»: la mujer en trabajo de parto, rodeada de soles, y el dragón que arroja sobre la tierra una tercera parte de las estrellas. Desde luego, una interpretación tradicional debía ver aquí la representación de la virgen, el nacimiento de Cristo, el combate de la serpiente contra la mujer y la promesa de su derrota ante Jesucristo(68). Metodio se opone con firmeza a esta exégesis(69). Contra ella, invoca una imposibilidad textual: el Apocalipsis habla del ascenso al cielo, y por ende lejos de los asaltos de la serpiente, del niño que nace de la mujer. Ahora bien, Cristo descendió del cielo para combatir al Enemigo. Metodio invoca asimismo una regla de método: el Apocalipsis es un texto profético y no hay que relacionarlo con la Encarnación, que se produjo antes de que fuera escrito. En consecuencia, solo puede incumbir al «presente y el porvenir». En suma, Metodio sustituye la interpretación basada sobre el descenso pasado del Espíritu por otra que se funda sobre el ascenso actual y futuro hacia Dios. De hecho, lo que propone por boca de Tecla no es una

exegesis original. Propone ver en la mujer, ataviada como la prometida a quien se va a llevar al lecho del rey, una imagen de la Iglesia, tema que era corriente en el siglo III(70). El niño que nace de ella es entonces el alma del cristiano, que llega a la vida espiritual a través del bautismo. Pero ¿por qué se representa a ese niño como un varón? Porque los cristianos forman «un pueblo de hombres», han renunciado a las «pasiones afeminadas» y «el fervor los viriliza». Contienen «la forma y la semejanza del Verbo», y el verdadero cristiano nace como Cristo. Es preciso pues descifrar a ese personaje de la mujer parturienta como una imagen de la fecundidad virginal de la Iglesia que da a luz almas cuya virginidad tiene como sello el signo de Cristo(71).

En cuanto al dragón, sin lugar a dudas hay que ver en él a Satanás, no el enemigo de Cristo sino el de las almas, a las que procura sorprender. Las siete cabezas que describe el Apocalipsis se oponen a las siete virtudes, y los diez cuernos son un ataque a los diez mandamientos. Cuernos acerados del adulterio, la mentira, la avaricia, el robo; así lo indica Metodio, que, por otra parte, no prosigue con la enumeración. Por ende, no hay que buscar en ese pasaje del Apocalipsis la rememoración de la victoria de Cristo sino, conforme a un desciframiento parenético, una exhortación a la lucha:

> No os espantéis, pues, ante las emboscadas y calumnias de la Bestia: preparaos gallardamente para el combate, armadas del «casco de la salvación», con la coraza y las grebas. Le causaréis un horror incalculable si cargáis contra ella con gran resolución y bravura, y la Bestia retrocederá cuando vea a sus enemigas preparadas para la batalla mucho más poderosas que ella(72).

Vista desde [la perspectiva d]el milenio, la era de la virginidad es la del ascenso de las almas hacia el cielo incorruptible. En ella la virginidad asume dos aspectos, en primer lugar, el de un parentesco espiritual en el que la Iglesia tiene un papel central: en cuanto virgen fecundada por el Señor, educa a las almas vírgenes elevadas al cielo por su virginidad; y, en segundo lugar, el de un combate espiritual en que el alma debe luchar contra los ataques incesantes del Enemigo. La última formulación del discurso de Tecla permite observar esa misma era del mundo desde una perspectiva espacial, por así decir: desde lo alto del mundo y su orden. De hecho, Metodio expone aquí una discusión cuyas estructuras y elementos son netamente filosóficos. Se trata de refutar la opinión según la cual los astros fijarían el destino de los hombres. Dejemos de lado el problema de lo que está en juego en ese prolongado debate. Si este tiene lugar en un *Banquete* consagrado a la virginidad, es porque le permite a Metodio sostener que Dios no es responsable del mal; que Él y todos los seres celestiales que se sitúan bajo la ley de su gobierno están, «por mucho, fuera de alcance de la

perversidad y los comportamientos terrenales»; que la existencia de leyes que obligan y prohíben no es contradictoria (como sí sucedería en caso de que el destino estuviera sellado de una vez y para siempre); que existe una diferencia entre los justos y los injustos, «un abismo entre los desquiciados y los mesurados»; que «el bien es enemigo del mal y el mal diferente del bien»; que «la maldad es reprensible», y que «Dios atesora y glorifica la virtud». Todos estos principios se recuerdan para dar lugar, en el mundo donde estamos, a la libertad, cuya ausencia despojaría de valor a la castidad:

> Depende de nosotros y no de los astros realizar el bien o el mal, pues nos habitan dos movimientos: el deseo natural de nuestra carne y el de nuestra alma. Son diferentes, y de ahí los nombres que los designan: virtud por un lado, perversidad por otro(73).

Si bien el parentesco espiritual y el combate del que hablaba Tecla en un pasaje anterior pueden marcar ese tiempo de la virginidad, anunciado por la Escritura y definido para los milenios siguientes, no por ello este dará menos lugar a la libertad de los hombres y a la distinción –en términos de mérito– entre los que Dios ha de salvar y los que se perderán.

Las dos últimas oradoras de *El banquete de las diez vírgenes* conforman el acompañamiento de Tecla y su gran discurso. La novena habla el lenguaje de la parénesis: exhortación del alma a prepararse para la fiesta que el séptimo milenio le promete. ¿Cómo «adornarse con los frutos de la virtud»? ¿Cómo «cubrir la frente con las ramas de la pureza»? ¿Cómo «ornar nuestro tabernáculo»? Para responder a estas preguntas, Metodio se refiere a un texto del Levítico(74). En un comienzo, tomar «hermosos frutos maduros»: se trata de los que ya crecían en el árbol de la vida del paraíso y de los que el hombre se había apartado, y hoy en día se trata del que «se cultiva en el vergel del Evangelio». A continuación, «ramos de palmera»: se trata, en efecto, de purificar el espíritu, quitar del alma el polvo de la pasión. Luego, ramas de sauce, que significan la justicia. Y por último, ramas del agnocasto *[agnus-castus]*, que desde luego simbolizan la castidad(75): coronación de todas las virtudes. Pero, y es una indicación importante, esa castidad no debe identificarse con el celibato, porque pueden practicarla «quienes viven castamente con sus mujeres», aunque no alcancen la cima ni siquiera las ramas principales del árbol como aquellos que se han forzado a una virginidad íntegra. Tampoco debe identificársela con el rechazo de la fornicación ni con la lisa y llana abstención de relaciones sexuales: la virginidad exige erradicar incluso los deseos y las codicias. Como virtud y cumbre de todas las virtudes y como preparación para la consumación de los

tiempos, la virginidad no debe ser un rechazo del cuerpo, sino un trabajo del alma sobre sí misma.

Domnina, la última en intervenir, se ocupa de distinguir entre la labor de la virginidad y las obligaciones antecedentes, que Dios había impuesto una tras otra a los hombres. Ley del paraíso, simbolizada por la higuera, de la que Adán se apartó. Ley de Noé, simbolizada por la viña, que prometía al hombre el fin de sus desdichas y el retorno de la alegría. Ley de Moisés, simbolizada por el olivo, cuyo aceite enciende las lámparas. Ahora bien, si el hombre se ha desviado de estas leyes sucesivas, fue porque Satanás logró embaucarlo mediante la falsificación de esos árboles y sus frutos. Solo la virginidad es inimitable, y, por consiguiente, Satanás no puede valerse de ella para triunfar sobre el hombre. Pero en este discurso final hay un elemento importante: que la virginidad no se distingue de las leyes de Adán, Noé y Moisés como una ley entre otras. No es una ley. Y es la Ley en general, de la cual la higuera, la viña y el olivo representan tres formas, a las cuales ella se opone. Por un lado la Ley, por otro la virginidad que la sucede(76). Ahora bien, esta idea de que la virginidad releva a la Ley es importante por dos motivos. En principio, porque muestra que, en la mística de Metodio, la virginidad no es objeto de una prescripción. Es un modo de relación entre Dios y el hombre, que marca el momento en la historia del mundo y en el movimiento de la salvación en que Dios y su criatura ya no se comunican por medio de la Ley y la obediencia a ella. Y por otro lado, porque la virginidad no es simplemente una manera de someterse a lo que se ha ordenado; sino un ejercicio del alma sobre sí misma(77), que la transporta hasta la inmortalización del cuerpo(78). Relación del alma consigo misma en la que se juega la vida sin fin del cuerpo.

(1) Más adelante volveremos a la idea de que la virginidad de los hijos tiene un valor sacrificial para la redención de los pecados de los padres.

(2) Sobre el primer tema, véase Tertuliano, *De virginibus velandis,* XVI. Sobre el segundo, *Exhortatio ad castitatem*, X.

(3) Tertuliano, *De virginibus velandis,* XI.

(4) *Ibid.*, XIV-XV.

(5) Tertuliano, *Exhortatio ad castitatem,* X. [En latín en el original. E. C.]

(6) Tertuliano, *De virginibus velandis*, X. La misma idea en *Ad uxorem*, I, 8: «No codiciar lo que se ignora […], nada más fácil. La continencia es más gloriosa, pues […] desdeña lo que conoce por experiencia».

(7) Tertuliano, *De cultu feminarum*, I, 2.

(8) Esto es particularmente notorio en el pasaje del *De virginibus velandis,* X, en que Tertuliano critica todo cuanto pueda ser marca exterior sobre el estatus de las mujeres vírgenes, cuando hay «tantos hombres

vírgenes», tantos «eunucos voluntarios», y nada les ha otorgado Dios para honrarlos.

(9) San Cipriano, *De habitu virginum*, 3.

(10) *Ibid.*, 24.

(11) «*Disciplina custos infirmitatis*», Tito Livio, *Historia de Roma*, XXXIV, 9.

(12) San Cipriano, *De habitu virginum*, 1.

(13) *Ibid.*, 3.

(14) *Ibid.*

(15) *Ibid.*, 23.

(16) *Ibid.*, 22.

(17) *Ibid.*

(18) *Ibid.*, 3.

(19) *Ibid.*, 21.

(20) *Ibid.*

(21) *Ibid.*

(22) *Ibid.*, 5.

(23) «*Continentia vero et pudicitia non in sola carnis integritate consistit, sed etiam in cultus et ornatus honore pariter ac pudore*» [«Pero el pudor no consiste solo en la integridad de la carne; exige además el recato del ornato y la vestimenta», versión a partir de la trad. fr. del abad Thibaut], *ibid.*

(24) *Ibid.*, 17.

(25) *Ibid.*, 21.

(26) *Ibid.*, 22.

(27) *Ibid.*, 5.

(28) Metodio de Olimpo, *El banquete de las diez vírgenes*, primer discurso, I.

(29) *Ibid.*, II y III.

(30) «*Theion ektypoma biou*»[, *ibid.*, IV].

(31) «*To ek ton osteon ostoun kai he ek tes sarkos sarx […] hypo ton autou tekhnitou demiourgethosi*», *ibid.*, segundo discurso, I.

(32) [*Ibid.*, II.] Es interesante señalar que el placer propio de la relación sexual se relaciona con una suerte de arquetipo: el sueño en que Dios sumió a Adán cuando, de una de sus costillas, extrajo a Eva. Justificación escrituraria del goce.

(33) *Ibid.*, VI.

(34) Véase *supra*, «Creación, procreación», en cap. I.

(35) Por lo demás, es recibido por «un alboroto halagador», «todas las vírgenes aprobaban ese discurso» (tercer discurso, VII), y Talía reconoce que «no podría reprocharse nada a su exposición» (*ibid.*, I).

(36) «Admito el plano en el cual has situado tu exposición, Teófila, […] sería imprudente menospreciar por completo el texto tal como se presenta», *ibid.*, II.

(37) *Ibid.*, I.

(38) «*Hetero diatagmati tous protous tes physeos analyse thesmous*», *ibid.*, II.

(39) Esa era la interpretación original.

(40) Metodio de Olimpo, *El banquete de las diez vírgenes*, tercer discurso, VII.

(41) «*To noeton kai makarion sperma*», *ibid.*, VIII.

(42) Nótense expresiones como «*Ho Khristos kenosas heuaton*» o «*proskolletheis te heautou gynaiki*».

(43) Esta última expresión está en San Pablo, Primera Epístola a los Corintios, 4, 15.

(44) Metodio de Olimpo, *El banquete de las diez vírgenes*, tercer discurso, VIII.

(45) *Ibid.*, XIV.

(46) «*He eis ton paradeison apokatastasis*», *ibid.*, cuarto discurso, II.

(47) *Ibid.*

(48) «*Diapherontos askein*», *ibid.*, VI.

(49) *Ibid.*, quinto discurso, III.

(50) *Ibid.*, IV.

(51) *Ibid.:* Metodio utiliza el término *euche*, pero no existe la certeza de que se refiera a un voto institucional y ritualizado.
(52) *Ibid.*, IV.
(53) [*Ibid.*, sexto discurso, I.]
(54) *Ibid.*, IV.
(55) *Ibid.*, séptimo discurso, I.
(56) Ese pasaje del Levítico, 23, 39-43, se cita en el noveno discurso de *El banquete de las diez vírgenes.*
(57) En *El banquete de las diez vírgenes* se encuentran muchos otros elementos que recuerdan el valor del número ocho. Por ejemplo en el himno final, los siete casos de pureza que vemos en la Escritura, a los cuales se agrega el martirio de la propia Tecla.
(58) [Metodio de Olimpo*, El banquete de las diez vírgenes,* octavo discurso, I.]
(59) [*Ibid.*, II.]
(60) [*Ibid.*]
(61) *«Koryphaiotaton* […] *epitedeuma», ibid.*, I.
(62) Por lo general, en sus otras obras Metodio reivindica un platonismo auténtico contra las tendencias inspiradas en Platón (véase J. Pargès [Farges], *Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe,* París, 1929).
(63) Véanse Epicteto, *Manual,* 17: «Recuerda que eres el actor de un drama que el autor quiere como tal», y Marco Aurelio, *Meditaciones,* XII, 36. Véase también Cicerón, *De finibus,* III, 20.
(64) Plotino, *Enéadas,* III, 2, 15.
(65) *«To drama tes aletheias»*, Metodio de Olimpo, *El banquete de las diez vírgenes,* octavo discurso, I. La expresión reaparece en los capítulos siguientes del mismo discurso.
(66) Nótense los términos: *parapempein, ta niketeria, tois anthesi stephtheisai, ibid.*, II.
(67) *Ibid.*, III.
(68) Sobre la importancia de no interpretar en términos del pasado las figuras anunciadoras (como hacen los judíos), véanse el primero y el segundo capítulos del noveno discurso.
(69) «Trapaceros» y «pendencieros» (términos que utiliza para designar a los partidarios de la interpretación que él rechaza) indican la existencia de una discusión sobre el sentido de ese texto del Apocalipsis.
(70) La exégesis cristiana había trasladado el tema hebreo de la Alianza de Dios con su pueblo a una relación entre Cristo y la Iglesia. De ese modo, San Hipólito y Orígenes habían hecho de esta última la esposa de aquel.
(71) Orígenes veía a la esposa de Cristo ora en la Iglesia, ora en el alma del cristiano. Al contrario, según parece, Metodio quiere destacar que la Iglesia, prometida y templo de Dios, es una «potencia en sí, distinta de sus hijos», y que el alma solo puede nacer cristiana gracias al poder de su mediación y su maternidad. Sobre estos debates eclesiológicos, véase F.-X. Arnold. [Probable alusión a *La Femme dans l'Église,* París, 1955. N. de T.]
(72) Metodio de Olimpo, *El banquete de las diez vírgenes,* octavo discurso, XII.
(73) *Ibid.*, XVII.
(74) Levítico, 23, 39-43.
(75) En griego el juego de palabras es *agninos-hagneia.*
(76) *«He parthenia diadexamene ton nomon»*, Metodio de Olimpo, *El banquete de las diez vírgenes,* décimo discurso, I.
(77) *«He ergazomene ten psychen askesis», ibid.*, VI.
(78) *«He athanatopoios ton somaton hemon hagneia», ibid.*

[2. DE LAS ARTES DE LA VIRGINIDAD]

No habría que hacer un corte demasiado tajante entre los primeros textos y el gran florecimiento de los tratados sobre la virginidad del siglo IV. Esos textos funcionaron como preparación, al separar el principio de la virginidad de las prescripciones de continencia, darle un estatus particular y una significación espiritual positiva e intensa, y también desarrollar una serie de temas que los autores [sucesivos], de Gregorio de Nisa a Agustín, no tendrán más que retomar, enriquecer o reformular.

Sin embargo, en el siglo IV la cuestión de la virginidad se inscribe en un contexto que va a modificarla en una dimensión importante: desarrollo de la ascesis, organización del monacato, implementación de técnicas para el gobierno de uno mismo y de los otros, introducción de un régimen complejo de la verdad de las almas. Para caracterizar esquemáticamente esta modificación podemos recordar un pasaje de Gregorio de Nisa:

> Así como ciertas artes, en las otras profesiones, se inventaron para llevar a buen puerto cada una de las tareas emprendidas, así, me parece, la profesión de virginidad es un arte y una ciencia de la vida divina(1).

La virginidad, ya considerada como estado privilegiado, cargado de valores espirituales particulares y capaz de instaurar con Dios, con la inmortalidad y con las realidades de lo alto una relación inalterable, tiende a convertirse no solo en un modo de vida escrupulosamente pautado, sino en un tipo de relación con uno mismo que tiene sus procedimientos, sus técnicas y sus instrumentos. De Tertuliano a Metodio, habíamos visto que la virginidad-continencia se convertía en un estado positivo de virginidad, el mismo que en el siglo IV se elaboraría como «arte de la virginidad».

A

Un primer elemento concierne a la relación entre esa *techne* de la virginidad y la práctica pagana de la continencia. Cuestión que podríamos creer «superada» en esta época, pero que cobra sentido y adquiere actualidad debido a que la vida ascética se define como «vida filosófica». En el preámbulo a *La virginidad*, donde explica el plan que va a seguir, Gregorio de Nisa indica que, para respetar

«el buen método», después de destacar los inconvenientes de la vida corriente describirá «la vida filosófica»(2). No debe sorprender entonces que haya una voluntad explícita de separar, con la mayor claridad posible, la virginidad de los cristianos de la continencia pagana y, al mismo tiempo, una reutilización de varios temas por medio de los cuales esta se justificaba. Así, de manera general, y con la salvedad de algunas modulaciones particulares, [nos encontramos con] la recusación de la virginidad que en el mundo pagano estaba ligada a un estatus o a funciones religiosas; [con] la referencia, en forma de ejemplo, a los honores acordados a la virtud de las mujeres, y [con] la reanudación de los debates sobre el matrimonio y la tranquilidad del alma.

Algunos autores cristianos niegan lisa y llanamente que alguna vez los paganos hayan rendido honores a la virginidad. Es lo que sostiene Atanasio: «Solo se la honra entre nosotros, los cristianos»(3). Con mayor prudencia, y en función de una jerarquía histórico-religiosa, Crisóstomo reconoce que los griegos «admiraron y veneraron» la virginidad. Así, los pone por encima de los judíos, que se habrían apartado de ella con desdén –como lo prueba su odio por Cristo nacido de una virgen–, pero por debajo de la Iglesia de Dios, la única que la habría promovido con ahínco(4). Pero son, sobre todo, los Padres latinos quienes, en razón de su contexto(5), tienden a tomar en cuenta esas prácticas de la continencia pagana. San Jerónimo dedica todo el final de *Adversus Jovinianum* a referencias paganas: ejemplos de las vírgenes a quienes se honra en Grecia y Roma; recuerdos de las viudas heroicas que se mantienen fieles a la memoria de sus esposos y llegan incluso a inmolarse sobre sus tumbas; celebridad de algunas nobles romanas cuya gloria radicaba en su castidad, y reflexiones de moralistas como Teofrasto que recomiendan abstenerse del matrimonio. Y al respecto, con más énfasis que precisión, San Jerónimo invoca la opinión de Aristóteles, Plutarco y «nuestro Séneca»(6).

Es cierto que no deja de marcar la diferencia entre la virginidad cristiana, que se asocia a otras justificaciones, y la continencia de los paganos, que no puede tener valor santificador:

> Sin las buenas obras, el celibato carece de toda utilidad; […] de no ser así, las vírgenes consagradas a Vesta y las sacerdotisas de Juno, que solo debían casarse una vez, podrían unirse a las filas de las santas(7).

Además, por lo general, los autores cristianos son mucho más discretos que San Jerónimo en esta mención de lo que los antiguos consideraban como virtudes o valores. Prefieren destacar lo lejos que estos están de la santificación

cristiana. La mayoría de los autores sitúan el principio de esta diferencia en la forma de simple prohibición (del matrimonio o de las relaciones sexuales) que los paganos dan al privilegio de la virginidad. En cuanto prohibición definitiva o provisoria, prescripción absoluta o consejo de prudencia, ante la mirada de los autores cristianos, que no la reconocen como suya, la virginidad pagana se presenta esencialmente en forma de rechazo o de abstención. Al comienzo del *De virginibus*, San Ambrosio lo indica con mucha claridad: si la virginidad pagana no es la de los cristianos, esto se debe a que tiene la forma de una regla exterior para aquellos o aquellas a quienes se les impone. Es imperativo que la vestal se mantenga virgen durante algún lapso; es una cuestión de tiempo que promete al pudor de los años jóvenes el impudor de la vejez(8). Además, si respeta su compromiso, es por afición a los honores, esperanza de ventajas, temor a la desconsideración y el castigo. Así, no ofrece su virginidad; la vende. ¿Es eso algo mejor o distinto de la prostitución?(9). [Encontramos] la misma idea, en forma aparentemente inversa, en San Juan Crisóstomo. La virginidad de los paganos no puede esperar recompensa alguna: «Para los griegos esa virtud es estéril»(10). Pero si las vírgenes del paganismo nada pueden esperar en el más allá, es porque aquí abajo su renunciamiento no está inspirado «por el amor de Dios». Al tratarse de una orden o una ley, quienes la cumplen «no pueden esperar un privilegio»(11).

Sin embargo, y a pesar del afán en distinguir la continencia pagana y la virginidad cristiana, los autores del siglo IV tomaron elementos relativamente importantes de las reglas de vida inspiradas por la moral de los filósofos. Incluso trasladaron directamente ciertos elementos de ellas. Sobre todo dos: la crítica de la vida matrimonial y el elogio de la vida independiente.

La crítica del matrimonio es un lugar común de la moral antigua que los autores ascéticos del siglo IV reutilizaron sin introducir muchas modificaciones. Todos los que discutían la cuestión familiar en todas las escuelas filosóficas describían incansablemente los disgustos del matrimonio –*molestiae nuptiarum*–*:* ¿hay que casarse o no? Teofrasto, citado profusamente por San Jerónimo, es apenas un ejemplo de esas banalidades, de las cuales vemos surgir tres o cuatro temas principales: incompatibilidad entre la vida filosófica y la existencia matrimonial –«No es posible amar a la vez a una mujer y los libros»–; defectos intrínsecos de las mujeres –sus celos, su avidez, su inconstancia–; la perturbación que suscitan en el alma y la existencia de su esposo; preocupaciones de dinero («mantenerlas pobres es muy difícil; soportarlas ricas es un tormento») o necesidad de vigilancia; y por último, el poco valor que

adjudicar a los cuidados que pueden proporcionar e incluso a los descendientes que cabe esperar de ellas, si se los compara con los amigos de los que uno sabe rodearse o los herederos que puede elegir con pleno conocimiento de causa[(12)].

La exposición sobre los fastidios del matrimonio es un pasaje casi obligado en los textos cristianos que se ocupan de la virginidad. La encontramos, con mayor o menor prolijidad, en el tratado *Peri parthenias* de Gregorio de Nisa (III, 2-7); en el de Juan Crisóstomo (especialmente en el capítulo XLIV y la larga serie de los capítulos LI-LXII); en el *Peri tes en parthenia alethous aphtorias [De la verdadera integridad de la virginidad]* de Basilio de Ancira (capítulo XXIII); en la Homilía VII (15-16) de Eusebio de Emesa; en el *De virginibus* de San Ambrosio (I, 6), y en el *Adversus Helvidium* (capítulo XX), la carta 22 (a Eustoquio) y el *Adversus Jovinianum,* todos de San Jerónimo. Entre todos estos textos, el de Gregorio de Nisa puede servir de ejemplo, ya que su construcción responde con exactitud a la retórica de las diatribas paganas acerca de las ventajas y los inconvenientes del matrimonio. Sin explicitarlo, Gregorio retoma los tres principales argumentos en los que se apoyaban los partidarios de la vida matrimonial: dicha de la vida en pareja, satisfacción de tener hijos, ventaja de contar con una familia a la hora de la enfermedad o la vejez. ¿Dicha de la vida compartida? En la suposición de que exista, está bajo la amenaza incesante de la envidia –responde Gregorio de Nisa– y a cada instante está expuesta al riesgo de que la muerte la destruya. De todas maneras, la edad, la vejez y el tiempo la desgastan poco a poco. Visto que pasa como «una ola para llegar a la nada», la belleza no dejará tras de sí «ninguna huella, ningún recuerdo, ningún resto de su halago presente». Socavada desde dentro por el miedo al cambio, que impide disfrutar realmente de los bienes presentes, la dicha de la vida común no llega a ser más que una apariencia. ¿Los hijos? Con todo, están los sufrimientos del parto y los accidentes que a menudo lo acompañan. Están los muertos a edad temprana, además de que los descendientes que sobreviven suelen ser una fuente de inquietudes permanentes para sus padres. Se entristecen quienes no tienen hijos y quienes los tienen, quienes lloran a los hijos muertos y quienes se arrepienten de los descendientes que sobreviven. En cuanto a la vejez, momento en que los esposos deben ser el uno para el otro un auxilio, pensemos antes bien en la viudez que a veces sobreviene en la juventud y deja a las mujeres sin apoyo ni recursos[(13)].

El elogio de la vida al margen del matrimonio es tan tradicional como el recordatorio de las *molestiae nuptiarum,* que, en cierto modo, es su contracara.

En ocasiones, los autores cristianos representan la existencia liberada de los lazos matrimoniales con inflexiones cercanas a aquellas que utilizaban los filósofos de la Antigüedad cuando prometían a los solteros una vida de tranquilidad y calma. Crisóstomo, por ejemplo, opone a la vida del matrimonio una existencia «sin peligros» y «sin problemas»(14), en la cual el hombre solo depende de sí mismo(15). Y la describe, al menos en algunos de sus aspectos, según los términos de la sabiduría humana y la felicidad filosófica:

> No hay perturbaciones en la modesta morada [de aquella que no está casada], proscritos están los gritos de su presencia. Como en un remanso de paz reina el silencio en su corazón y, más perfecta aún que el silencio, la serenidad en su alma. […] ¿Qué idioma podría expresar la dicha de la que goza un alma así dispuesta? […] ¡Me encuentro aquí ante una dificultad extrema, porque no puedo comprender cómo es posible que casi todo el género humano, cuando se le ofrece la dicha en la quietud y el reposo del espíritu, ni siquiera vea en ello un placer, mientras que concibe el mayor de sus placeres en la preocupación, las desavenencias y la inquietud!(16).

De tal modo, la promoción de la virginidad, al menos en unos cuantos textos, pasa por el elogio de una vida «independiente», con las ventajas que le reconocen los filósofos. Sin coacción exterior, «los pies» son «ligeros y libres de trabas», sin grilletes en los tobillos(17). No hay preocupación alguna por todas las apariencias que constituyen lo esencial de los presuntos bienes del matrimonio: el nacimiento, el renombre familiar, la gloria, la situación prominente(18). No existen las pasiones que perturban el alma cuando la agitan circunstancias exteriores: «Ira, violencia, juramentos, insultos, hipocresía»(19). Por último, y sobre todo, el alma tiene la posibilidad de morar consigo misma y permitir así al pensamiento concentrarse, alejado de todos los objetos exteriores:

> El soltero, al vivir en sí mismo, o escapa a esas experiencias [las del matrimonio] o supera con mayor facilidad la desdicha, porque su pensamiento se recoge sobre sí mismo y no tiene preocupaciones que puedan arrastrarlo hacia otra cosa(20).

Este tipo de vida es aquel que Gregorio de Nisa creía encontrar en el profeta Elías o en Juan Bautista, que se mantenían «a distancia del ciclo de la vida humana» y se instalaban «en una calma y una serenidad perfectas»(21).

Esta descripción de la virginidad como un estado de tranquilidad y el recurso al vocabulario filosófico de la existencia serena tienen algo de paradójico. A primera vista, parecen estar en contradicción con lo que los propios autores pueden decir acerca de los combates incesantes de la virginidad y su parentesco con el martirio(22). Por otra parte, parecen indicar que hay más peligros, y por lo tanto pruebas, por lo tanto mérito, en la existencia de las personas casadas. Objeción mencionada por el propio Crisóstomo: «¿No sería lícito que obtuviera

una mayor recompensa aquel que, pese a una restricción semejante [la del matrimonio], sigue el recto camino? […] Con el matrimonio asume una prueba más dura»(23). Esta idea llevaba a Clemente de Alejandría a asignar al matrimonio un valor moral indudable, que lo hacía rivalizar en mérito con la virginidad(24). Crisóstomo, en cambio, desecha la objeción con el argumento de que los peligros del matrimonio no pueden contar para la salvación, ya que uno se expone a él de manera completamente voluntaria(25).

Esta referencia al tema de la vida tranquila, que los filósofos habían desplegado con anterioridad, no carece de importancia. En este periodo de desarrollo del monacato y las instituciones ascéticas, sin lugar a duda hay que tener en cuenta el poder de atracción que llegaba a tener la mención de esos valores tradicionalmente reconocidos. Además, el tema de la vida tranquila ocupa una posición doblemente privilegiada: se sitúa en el punto de encuentro entre una concepción tradicional de las condiciones necesarias para el conocimiento verdadero y la verdadera dicha y la concepción cristiana del desapego radical con respecto a este mundo, pero está también en el centro de un problema interno del cristianismo que concierne al estatus de la vida contemplativa, los métodos para alcanzarla y los méritos que le son propios. De hecho, con énfasis diferentes, casi todos los autores cristianos sostendrán el principio de que la vida de virginidad, transcurrida al margen de las inquietudes cotidianas y liberada de las preocupaciones del mundo, es una vida «tranquila». San Agustín, en el comentario del salmo 132, menciona tres tipos de vida representados por los personajes de Noé, Daniel y Job: el primero simboliza la actividad de quienes tienen a su cargo la Iglesia y deben ocuparse de la cosecha; el tercero simboliza a los fieles que sirven con ahínco a Dios. En cuanto al segundo, hay que relacionarlo con la existencia de quienes han renunciado a vivir con una mujer para llevar una vida monástica. A Noé se asocia la figura de dos hombres que están en el campo; a Job, la de dos mujeres que trabajan en el molino. A Daniel, la de dos hombres acostados en un lecho: así se designa a quienes han «gustado del reposo», a quienes «no se mezclan con las multitudes» ni con «el tumulto del género humano» y se dedican en cambio «a servir a Dios en la tranquilidad»(26).

San Agustín se apresura a indicar cuál es el sentido que debe darse a esa tranquilidad de la vida exenta de matrimonio. Daniel, figura de la castidad, era «tranquilo», estaba «seguro», pero entre los leones. Estos representan los deseos que asaltan el corazón y las tentaciones que lo asedian. A Daniel se lo llamaba *vir desideriorum [varón de deseos]*. Por consiguiente, hay que atribuir a la

tranquilidad de su estado un contenido muy diferente de lo que podía constituir la calma de la vida filosófica en el sentido antiguo de la expresión: esa tranquilidad es inseparable del enfrentamiento permanente con el Enemigo. Y hay que comprenderla en dos sentidos: desapego de todo lo que, procedente del mundo, pueda ser causa de perturbación, y confianza en el combate en que la gracia de Dios otorga la victoria. La continuidad del tema de la *tranquillitas*, del *otium*, marca en realidad el paso de una economía negativa de la abstención y la continencia a una concepción de la virginidad como experiencia compleja, positiva y agonística.

B

Los autores del siglo IV suelen presentar el estado de virginidad, concebido como arte, como efecto de una elección libre e individual. Pero de una elección que, por su sentido y por sus efectos, se inscribe en la historia general de la salvación del género humano.

La virginidad es una libre elección en tres sentidos. En primer lugar, no todo el mundo puede hacerla. Solo pueden quienes tienen la fuerza suficiente: «La virginidad es para algunos» –dice San Ambrosio– «y el matrimonio, para todos»(27). No puede hacerse en virtud de una orden o debido a alguna coacción. En una homilía referida a la virginidad y destinada a los padres de familia, un autor desconocido recomienda a los padres no hacer cosa alguna que contraríe a aquellos de sus hijos que quieran consagrarse a ella. Los alienta a «persuadirlos de hacerlo», pero no quiere que [se] los obligue(28). Este principio de la elección sin coacción es tan importante que San Agustín encontrará su aval en el ejemplo de María. Como en su caso se trataba de la Encarnación querida por Dios, «ella habría podido recibir la orden de mantenerse virgen, a fin de que el Hijo de Dios pudiera tomar en ella la forma del esclavo»; sin embargo, su virginidad fue resultado de un «voto» y no de un «precepto», de una «elección de amor» y de no una «necesidad de obedecer»(29). Libre elección, por último, en el sentido de que ninguna ley la prescribe, como sí hacen aquellas que obligan a honrar a Dios o no cometer adulterio: «El Señor no ha impuesto la virginidad ni en la ley natural ni en el Evangelio»(30); «el Salvador no da a la continencia el carácter obligatorio de un precepto, sino que deja que nuestra alma decida»(31).

La insistencia en ese carácter no obligatorio de la virginidad encuentra en los

textos varias justificaciones, al margen del argumento de que en verdad es necesario que algunos se casen para que puedan nacer vírgenes(32). En especial, era cuestión de oponerse a todas las formas de dualismo o a las corrientes de inspiración gnóstica que hacían de la abstención de la relación sexual una obligación rigurosa y, por consiguiente, no dejaban lugar alguno al matrimonio ni a la procreación(33). También se trataba de resaltar el valor positivo de la virginidad. Es una tesis que reaparece a menudo: si la virginidad fuera obligatoria, ¿qué mérito particular habría en observarla? El que no roba ni mata no merece honores:

> Abstenerse de lo que está prohibido no es aún la marca de un alma generosa y ardiente; la virtud perfecta no consiste en evitar los actos que nos valdrán una reprobación universal, consiste en distinguirse por una conducta de la que uno puede abstenerse sin exponerse por ello a la deshonra(34).

La virginidad vale mucho más que la mera observancia de una prohibición. Por último, y de manera más general, se trataba de destacar con claridad que la virginidad no pertenecía a una economía de la Ley –la que había caracterizado a la Antigua Alianza–, sino a una nueva forma de relación entre Dios y los hombres.

Y con ello se toca el otro elemento de la virginidad, que considera la salvación de la humanidad y el tiempo del mundo. En efecto, esa es la paradoja: la virginidad no puede ser sino un acto libre e individual, pero en él está en juego algo del drama que se ha desarrollado entre los hombres y Dios y que todavía no ha culminado. La virginidad debe su sentido a ese pasado y toma sus efectos de este movimiento aún por llegar. Elección y no ley; pero, en igual medida que liberación individual, figura del mundo o, mejor, aspecto de su transfiguración. Ya hemos visto el esbozo de esos temas en los textos del siglo III. Cipriano y sobre todo Metodio de Olimpo habían planteado con claridad algunos de sus elementos fundamentales. Pero cabe suponer que el desarrollo del monacato los reforzó y favoreció la elaboración de varios de ellos, a la vez que modificó algunos de [sus] aspectos. En todo caso, la institución monástica fue un lugar o, al menos, una oportunidad de reflexión sobre el triple aspecto de la virginidad: estado radicalmente diferente del matrimonio, asimilado a la vida en el mundo, y que exige una práctica, un arte, una técnica particular para producir sus efectos positivos; objeto de una libre elección individual que ningún precepto puede imponer, ni a todos bajo la forma de una ley, ni a algunos bajo la forma de un mandamiento; forma de vida en que la empresa de la salvación individual está estrechamente mezclada con la economía de la redención de la humanidad.

Los autores del siglo IV definen el papel de la virginidad en la historia de la salvación en función, ante todo, de lo que eran el estado paradisíaco y las relaciones entre el hombre y la mujer antes y después de la caída. Desde luego, aquí no se procura recorrer en detalle las largas discusiones exegéticas que, de Orígenes a Agustín, se ocuparon de los dos primeros capítulos del Génesis: el versículo 27 del primero y los versículos 18-24 del segundo. Solo querría indicar cómo se planteaba la cuestión de las relaciones entre la virginidad paradisíaca y la diferenciación de los sexos en la Creación.

Muchos movimientos de inspiración dualista negaban que esa diferenciación fuera obra de Dios. Los autores reconocidos por la Iglesia, en cambio, la admitían: es una locura, dice San Agustín, pretenderse cristiano y ser tan ciego a la Escritura como para sostener que «la diferencia de los sexos es obra del diablo y no de Dios»(35). Aun antes de que se hable de la formación de Eva en el segundo capítulo del Génesis, el texto sagrado indica ya en la primera mención de la creación del hombre (I, 26-27) que Dios los ha creado «hombre y mujer». De manera inequívoca, este pasaje daba autoridad a la opinión de que la diferencia de los sexos está presente desde la Creación. Sin embargo, de inmediato plantea una dificultad, ya que sigue a la afirmación de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. ¿Cómo ha podido el Dios único crear al hombre a su imagen y semejanza y, al mismo tiempo, en la dualidad de los sexos? Para responder a esta pregunta, Filón había distinguido en la criatura humana lo que era a semejanza del Creador y lo que era su marca propia: en cuanto uno, el hombre era «semejante por su unicidad al mundo y a Dios», pero tenía también «los caracteres de las dos naturalezas, no todos, sino los que es posible que admita una constitución mortal»(36). La exégesis cristiana se orientó en esa dirección. Así, Orígenes ve en la dualidad una marca de todo lo creado:

> Las obras de Dios van en grupos y están unidas, como el cielo y la tierra, el sol y la luna; la Escritura ha querido mostrar que el hombre es asimismo una obra de Dios y no ha sido creado sin el complemento ni la unión que le eran propicios(37).

Jerónimo marca aún más distancia entre la semejanza con Dios y la dualidad de los sexos. Hace notar que el número dos, en la medida en que «rompe la unidad», no es bueno; además, el único día al final del cual Dios no dijo que su obra era buena es precisamente el segundo: el relato del Génesis marca así la significación desfavorable de la cifra dos(38). Como sea, para Gregorio de Nisa o Juan Crisóstomo, al igual que más adelante para Agustín, la imagen de Dios en el hombre debe buscarse en el alma, no en la dualidad de los sexos(39). Tesis

importante para toda la mística de la virginidad: en efecto, en la medida en que esta consiste en un ascenso que nos asemeja a Dios, no es en su significación espiritual simplemente una renuncia al otro sexo. Es una elevación hacia la unidad divina, más allá de esa diferenciación, más allá incluso del acto creador que la ha establecido.

Pero si el estado paradisíaco entraña ya esa dualidad de los sexos, ¿cuáles son su sentido y su función? ¿Hay que admitir que hubo relación sexual en el paraíso antes de la caída, y por lo tanto en un estado de inocencia perfecta? La respuesta a esta pregunta es universalmente negativa, sea que se suponga, como Orígenes tras los pasos de Filón, que la causante de la caída fue la relación sexual, por no poder ser inocente en sí misma(40), o bien que la primera relación sexual se produjo después de la caída y como consecuencia de ella(41). Sin embargo, esta inexistencia de relaciones sexuales en el paraíso no tiene para todos las mismas razones ni la misma significación. Dos textos delimitan el juego de la exégesis: el del primer capítulo del Génesis (I, 28), en que Dios, al bendecir al hombre y la mujer, los insta a crecer, multiplicarse y llenar la tierra, y el del segundo capítulo, en que Dios decide dar al hombre una mujer que sea una ayuda semejante a él.

Desde luego, este tema de la ayuda permite respaldar la afirmación de que el papel de Eva era el de compañera, no el de esposa. Según Gregorio de Nisa, esa «ayuda» debe entenderse como participación en la contemplación del rostro de Dios, que antes de la caída era el único deseo de Adán(42). También es eso, al parecer, lo que sugiere un pasaje del tratado *La virginidad* de Crisóstomo, donde se explica que la mujer constituye ahora un obstáculo para la vida espiritual del hombre debido a la inversión del papel que le era propio antes de la caída(43). Pero si esa es la función paradisíaca de la mujer, se plantean dos interrogantes. ¿Qué puede querer decir el precepto «creced y multiplicaos»? ¿Hay que suponer, como hacen algunos adversarios de Gregorio de Nisa a quienes este critica sin nombrarlos(44), que el género humano solo podía crecer después de la caída y que, por consiguiente, esta tuvo algo de bueno, ya que «sin ella, la raza humana habría quedado limitada a la pareja primordial»? Gregorio destaca que no hay matrimonio entre los ángeles y, pese a ello, «sus ejércitos constituyen miríadas infinitas»: sucede que esta naturaleza angélica tiene un modo de multiplicación que nosotros, los humanos, no podemos pensar ni formular. Sin embargo, hay desde luego uno; el poder de multiplicación que le fue otorgado al hombre en la existencia angélica que le era propia al salir de las manos del Creador.

Se plantea de inmediato el segundo interrogante: ¿por qué Dios, a la vez que

daba un modo angélico de reproducción a la pareja primordial, la dotó de una diferenciación sexual que ese modo no suponía? La respuesta está en la presciencia de Dios: sabía que el hombre se apartaría del camino recto y perdería su valor angélico. El mundo, entonces, jamás habría podido poblarse ni consumarse. Por ende, Él dispuso de antemano el medio de «transmitirnos la vida los unos a los otros», pero conforme a un modo adecuado a lo que hemos llegado a ser, una vez perdida la semejanza con Dios: una reproducción similar a la «de los brutos y los seres sin inteligencia»(45). En resumen, ya en el paraíso el hombre era capaz de una reproducción sin término, pero de una manera muy diferente a la unión de los sexos, pese a lo cual estaba marcado por una diferenciación sexual que anticipaba, sin determinarla, una caída por venir que sería el punto de partida de su función reproductiva(46). Estas extrañas especulaciones sobre el sexo paradisíaco muestran que en la espiritualidad de esa época se disocian la distinción de los sexos (creada por Dios) y su unión (que solo puede producirse después de la caída y de la separación de Dios), y que la reproducción se desdobla en una multiplicación angélica y un nacimiento animal.

Es preciso ahora examinar la otra faceta de la especulación: la que no considera ya el origen y la caída sino el mundo de hoy en día y la consumación de los tiempos. A primera vista, la práctica de la virginidad se presenta como un retorno, más allá de la caída, al estado paradisíaco, cuando el hombre salía de las manos de Dios y tenía aún impresa la imagen de este; así, Gregorio de Nisa habla de «la restauración de la imagen divina en su estado primordial, actualmente oculta por la mancilla de la carne: nos convertimos en lo que era el primer hombre en su primera vida»(47). Quien practica la virginidad remonta de alguna forma el curso del tiempo y restablece en sí mismo el estado de perfección primigenia(48). Restablece esa perfección en su alma, donde recupera la marca de la divinidad, como si fuera un dracma perdido. La restablece también al deshacerse de la corrupción de aquí abajo y, por consiguiente, al escapar a la muerte que había sancionado la caída y que nuestros primeros [ancestros] no conocían, ya fuese por haber sido creados inmortales, ya por no haber permitido Dios, antes de la caída, que la muerte transformara en acto la mortalidad de la que Él, en su presciencia, los había dotado. «Después de apartarnos de la vida según la carne, necesariamente seguida por la muerte, debemos buscar un género de vida que ya no entrañe la muerte como su continuación: ahora bien, esa es la vida en la virginidad[(49)]».

Así, elegir el estado de virginidad y atenerse rigurosamente a él debe

considerarse algo muy diferente de una mera abstención que libere de los trastornos, las pasiones, las inquietudes y, de manera general, los males de la existencia cuando esta se consagra o simplemente cede a los placeres. Es mucho más que la práctica de una virtud que merezca a continuación su recompensa, aunque esta se le prometa, y más bella que a los otros(50). La virginidad se piensa como una mutación real de la existencia. Lleva a cabo en el ser individual –cuerpo y alma– una «revolución» que, al devolverlo a un estado de origen, lo libera de sus límites terrenales, de la ley de la muerte y del tiempo y lo hace [acceder](*) hoy mismo a la vida que no tendrá fin. La virginidad abre la existencia angélica. Eleva a la incorrupción y a la inmortalidad a quienes, sin embargo, aún permanecen entre nosotros: «Nos hace subir al cielo» –dice Eusebio de Emesa– «y vivir ya aquí abajo en compañía de los ángeles»(51). E incluso hace descender a la tierra el principio de la existencia celestial:

> Las vírgenes aún no pueden subir al cielo como ángeles porque la carne las retiene, pero al menos tienen aquí abajo el gran consuelo de recibir al Maestro de los cielos en persona, cuando son santas de cuerpo y espíritu. ¿Adviertes el alto valor de la virginidad? ¿Ves cómo da a quienes viven en la tierra las mismas condiciones de existencia que a los moradores de los cielos? No quiere que los seres revestidos de un cuerpo sean inferiores a las potestades incorpóreas y, por hombres que sean, hace de ellos émulos de los ángeles(52).

Y San Ambrosio, que a los ángeles caídos –desplomados en el siglo a causa de su «intemperancia»– opone las vírgenes, que, debido a su castidad, pasan del siglo al cielo, afirma que «quien ha conservado su castidad es un ángel»(53).

Por lo demás, si se invoca el angelismo de la virginidad, no es simplemente en un sentido metafórico o para designar cierta actitud del alma. Ese angelismo es sustancial, atraviesa la materia, actúa a lo largo del mundo y transfigura las cosas. No se limita a estar aquí abajo a la espera de otro mundo: lo plasma realmente. Así, Crisóstomo describe la vida de Elías, Eliseo y el Bautista, «esos auténticos amantes de la virginidad»:

> Si hubieran tenido mujer e hijos, no les habría resultado tan fácil habitar en el desierto. […] Por estar liberados de todos esos lazos, vivían en la tierra como si estuviesen en los cielos y no tenían necesidad alguna de paredes, techo, cama, mesa y otras cosas de esa índole; su techo era el cielo; su cama, la tierra; su mesa, el desierto. Y lo que parece condenar a los demás hombres al hambre, la esterilidad del desierto, era para esos santos hombres una fuente de abundancia, […] manantiales, ríos, fuentes de agua les proporcionaban una bebida agradable y abundante; un ángel ponía para uno de ellos una asombrosa mesa. […] Y Juan […] no alimentaba su vida corporal con queso, vino ni aceite, sino con saltamontes y miel silvestre. ¡Esos son los ángeles sobre la tierra! ¡Ese es el poder de la virginidad!(54).

Pero en la virginidad hay algo más que esta interferencia –espacial, en cierta

forma– del cielo y la tierra. La virginidad de los individuos también tiene su lugar en la economía de los tiempos. Las muy numerosas y muy extensas exposiciones de esta idea pueden resumirse en unos cuantos temas principales.

La historia del mundo se divide en dos etapas. La del mundo aún vacío y la del mundo lleno. Vacío estaba el mundo al día siguiente de la Creación, y lo completaría y llevaría a su punto de consumación la proliferación, sexual en el caso de los animales, no sexual en el de los hombres. La caída tuvo dos consecuencias negativas: impidió la multiplicación no carnal de los hombres y los condenó a la muerte. La reproducción sexual resulta tener con la muerte una relación ambigua. Es, como ella, consecuencia de la caída, pero incesantemente repara los estragos de la muerte:

> Luego de que, por la desobediencia, apareciera el pecado y Dios hiciera mortales a los hombres, Dios todopoderoso, velando conforme a la sabiduría por la propagación del género humano, dispuso que este se incrementara mediante la conjunción sexual(55).

Por eso el Antiguo Testamento nos muestra a los patriarcas casados y a la cabeza de familias numerosas, y por eso la virginidad –con excepción de algunas figuras singulares(56)– no es en él objeto de particulares honores. Bajo la ley de la muerte, el matrimonio era un precepto. Pero en lo sucesivo ya no es esta la ley que impera sobre el mundo. Estamos ahora en la era del mundo «lleno», «consumado», la era en que, como dice Crisóstomo, el género humano deja «la primera infancia» para «ingresar en la edad adulta»(57). En efecto, esa ha sido la sabiduría de Dios. Mientras los hombres, todavía demasiado cerca de su nacimiento y de su falta, eran indóciles, les habría resultado imposible seguir una prescripción como la de la virginidad. El Señor, por lo tanto, les hizo hacer «su aprendizaje» bajo la ley del matrimonio. Pero ha llegado el tiempo de la perfección, el tiempo en que la práctica de la virginidad debe conjugarse con un mundo que se consuma. Conjunción que se ha tornado posible, que es ahora necesaria (y paradójicamente fecunda).

Se ha tornado posible porque Cristo, al encarnarse en el seno de una virgen, y al llevar él mismo una existencia de virginidad perfecta y hacer renacer a los hombres por la generación espiritual del bautismo, no se limitó a proponerles un modelo de virtud, sino que les dio el poder de vencer las rebeliones de la carne y brindó a esta misma la posibilidad de resucitar en la gloria. Tras la Encarnación y por ella, resultó posible la virginidad como restitución de la vida angélica dentro del mundo y en el lazo de la carne(58).

Es necesaria porque «el tiempo apremia»(59). El momento de la vuelta de

Jesucristo no está lejos. De esta proximidad, cuya promesa fue uno de los aspectos importantes de la espiritualidad del siglo IV, se derivaban consecuencias negativas. ¿Por qué preocuparse por el mundo, visto que se termina? ¿Por qué velar por las generaciones futuras, habida cuenta de que el porvenir se cierra? ¿Por qué no concentrar de inmediato nuestro pensamiento en las realidades que están más allá, pero tan cerca de nosotros? Hasta aquí nos hemos preocupado por las «cosas de la infancia»: ha llegado ahora el momento de «abandonar todos los bienes de la tierra, que son en realidad juguetes de niños, y volver nuestros pensamientos hacia el cielo, el esplendor y toda la gloria de la existencia celestial»(60). La práctica de la virginidad suscita en algunos la objeción de que el género humano podría entonces desaparecer en su totalidad, pero hoy en día ese reparo carece de sentido: en el momento en que va a producirse la apocatástasis, recordemos que en la Creación del mundo, cuando el hombre llevaba una existencia bienaventurada, «no había ni ciudades, ni oficios, ni casas»(61). Y volvemos a dar aquí con la idea de que la virginidad puede y debe desempeñar un papel positivo en la consumación del mundo. Sobre esto hay un pasaje muy explícito de Gregorio de Nisa(62). La virginidad es estéril. Pero esta esterilidad [solo] se refiere al nacimiento carnal, que está ligado de dos maneras a la muerte: en primer lugar porque es su consecuencia, y luego porque es el principio de seres sucesivamente condenados a ella. En cuanto rechazo de la generación, la virginidad es un rechazo de la muerte, una manera de interrumpir esa sucesión indefinida que comenzó en el mundo cuando la muerte apareció en él y que ahora continúa de generación en generación, es decir, de muerte en muerte. «Mediante la virginidad se fija un límite a la muerte, que le impide ir más lejos», y quienes la han elegido «se han instalado como una frontera entre la vida y la muerte y la han contenido en su marcha hacia delante». De ese modo se interrumpe la serie iniciada después de la caída. El poder de la muerte ya no encuentra dónde ejercer su actividad y, por ende, no hay que ver en la esterilidad física de la virginidad un lento encaminamiento hacia aquella, sino un triunfo sobre ella y la venida de un mundo donde ya no tendrá lugar.

La virginidad, por tanto, es a la vez elemento de un mundo sin muerte y germen de ese mundo: fragmento de ese mundo aquí abajo y acceso a la realidad celestial que él constituye. Pero también se la concibe, con respecto a esas realidades, como una manera de entablar y desarrollar relaciones espirituales: es una forma de unión, un modo de parentesco, principio de fecundidad y de engendramiento. Ese es uno de los rasgos más característicos de esta mística cristiana de la virginidad, y un rasgo que, además, la aleja de la concepción

antigua de la continencia.

La virgen es prometida y esposa. Este tema es muy antiguo en el cristianismo. Tertuliano lo formula en varias ocasiones. En *De resurrectione carnis* menciona rápidamente a los eunucos voluntarios y las vírgenes «casadas con Cristo»(63). En el tratado *A su mujer* alaba a las viudas que se «alistan en las milicias de Cristo» y, en vez de volver a casarse, prefieren «vivir con Dios, hablar con él, no dejarlo ni de día ni de noche, aportarle la dote de sus oraciones. […] Esposas de Dios aquí abajo, están inscritas en la familia de los ángeles»(64). La idea también aparece en el penúltimo capítulo de *De virginibus velandis.* Tertuliano no solo acepta el uso del velo, que era tradicionalmente la marca del matrimonio, sino que quiere que sea una regla incluso entre las mujeres no casadas: será el signo de los esponsales con Cristo. Signo que tiene una doble función: ocultar, como deben ocultarse las que solo pertenecen a su marido, y manifestar, como se debe, el hecho de esa pertenencia:

> Esconde algo de tu interior para no mostrar la verdad más que al propio Dios, aunque no mientes al declararte esposa, pues has desposado a Cristo: le has ofrecido tu carne, te has casado con él en tu madurez. Camina como tu prometido quiere. Es Cristo quien quiere el velo para las prometidas y las esposas de los otros: con mayor razón para las suyas(65).

Pero como hemos visto, el objetivo de Tertuliano en todo este texto no es asignar un estatus particular a la virginidad; se trata, al contrario, de incluirla en una disciplina general entre las diferentes formas de la continencia y la castidad(66).

Más adelante, en cambio, el estatus de esposa de Cristo se reservará a la virginidad y nada más que a ella, no solo como un privilegio sino como una experiencia con un contenido específico. Sin embargo, tendrá dos significados posibles: la virgen que está comprometida con Cristo es la Iglesia entera o el alma individual de quien ha renunciado para siempre al mundo. En este aspecto es significativo el himno con que termina *El banquete de las diez vírgenes* de Metodio. Las vírgenes reunidas cantan cada una en su propio nombre y al unísono el estribillo: «¡A ti consagro mi pureza! / Con nuestras lámparas radiantes, / Sostenidas con mano firme, / Esposo, ¡voy a tu encuentro!». Pero también son las doncellas de la Iglesia Virgen, y su canto anuncia la venida de Cristo, que la desposará: «A ti, oh bienaventurada joven Esposa, / Rendimos nosotras, tus doncellas, homenaje, / A ti te cantamos, Iglesia pura y virginal»(67).

Al parecer, el tema del alma individual que, en la experiencia de la virginidad, se convierte en la esposa de Cristo, se separa del tema eclesial sin que este

desaparezca –lejos de ello–, y sin que se borre tampoco el juego de las remisiones simbólicas de uno a otro. En todo caso, la virgen como prometida del Señor tiene una presencia constante en los autores del siglo IV, ya se trate de Gregorio de Nisa –«ella vive con el Esposo incorruptible»(68)–, Basilio de Ancira(69), Eusebio de Emesa –«las vírgenes no son las criadas de los hombres, son las esposas de Cristo»(70)–, Ambrosio –«entre los candidatos al reino celestial, tú has dado un paso adelante como para desposar al rey»(71)–, y Crisóstomo: «No hay esposo que se asemeje al de la virgen, que sea igual al suyo, que se acerque siquiera un poco a él»(72). Conocemos la importancia que cobrará este tema a lo largo de la historia de la mística cristiana y hasta qué punto dominará un aspecto de esta.

Solo querría señalar aquí, de manera sumamente esquemática, algunas de las direcciones que adoptará y que ya están indicadas en el vigésimo capítulo del tratado de Gregorio de Nisa sobre los dos matrimonios. Hay dos uniones posibles, pero absolutamente incompatibles: una es el matrimonio según la carne, la otra el matrimonio espiritual. En el caso del primero, hay que entender la unión física con un ser humano, pero en líneas generales también la atadura al mundo, que encuentra en el matrimonio propiamente dicho a la vez un elemento, una causa y un símbolo. El matrimonio que da acceso a las realidades espirituales y establece el vínculo con ellas solo puede realizarse mediante la renuncia al primero. Y al llamar «virginidad» a esa renuncia en sus dos formas, específica y general, Gregorio de Nisa puede decir que ella es «colaboradora y proveedora»[(73)] de ese matrimonio espiritual. Basilio de Ancira otorga a esa misma idea un cariz más figurado: la virgen que está comprometida con el Señor suele verse sometida a los galanteos de quienes no son más que servidores, pero estos solo pueden aceptarla si ella rechaza todas las insinuaciones, que son insultos a su prometido(74). En síntesis, el matrimonio con Cristo excluye cualquier otro, ya se trate de un matrimonio en sentido estricto o, simbólicamente, de los lazos con el mundo.

Esas nupcias espirituales no se denominan así por el mero hecho de que se trate de una unión. Como cualquier matrimonio, se inscriben en un sistema de intercambios que constituyen para cada uno de los dos esposos la recompensa esperada y el sacrificio necesario. ¿Qué puede aportar el alma cuando se propone como la Desposada? ¿La juventud? Será entonces el rejuvenecimiento, la «renovación del espíritu» efectuada por la conversión. ¿La riqueza? No serán bienes terrenales, sino «tesoros celestiales». ¿El buen nacimiento? No será el que reserva la suerte, sino el que se conquista por la virtud. ¿La fuerza y la salud, por

último? Se tratará de aquellas que se adquieren gracias a la fuerza del espíritu y el debilitamiento del cuerpo(75).

Es necesario comprender que esta unión está sostenida por un impulso que, pese a que no debe tener cosa alguna de físico, no por eso es menos deseo y amor; y que conduce a una posesión y a la presencia real de un ser en otro:

> Cuando Cristo «es todo y está en todo» (Colosenses, 3, 11), el amante de la sabiduría posee con razón la meta divina de su deseo, que es la verdadera sabiduría, y el alma apegada al esposo incorruptible posee el amor de la verdadera sabiduría que es Dios[(76)].

De este mismo tema del deseo espiritual, que Gregorio de Nisa menciona como principio del ascenso del alma, Crisóstomo desarrolla otra faceta, la del movimiento que atrae al Esposo hacia la belleza del alma virgen: «Sí, la mirada de la Virgen ofrece tanta belleza y encanto que despierta el amor no de los hombres, sino de las Potestades incorpóreas y de su Soberano». Y esa belleza interior es tan grande que transfigura el cuerpo mismo y lo ilumina, provocando la forma inversa del anhelo físico, el respeto:

> La modestia que envuelve a la virgen es tal que aun los licenciosos, ruborizados y confusos, moderan su frenesí cuando le echan una mirada atenta. […] El dulce perfume del alma virginal, al penetrar en las actividades de los sentidos, revela la virtud oculta en el interior(77).

Para terminar, esta unión, que es el contenido del estado de virginidad, es fecunda, con una fecundidad sin dolor, a cuya riqueza alude otro pasaje de Gregorio de Nisa:

> En efecto, la concepción no se hace ya en la iniquidad, ni la gestación en el pecado; el nacimiento ya no depende de la sangre, de la voluntad del hombre ni del ardor de la carne, sino solo de Dios. Esto sucede siempre que se concibe, en la fuente viva del corazón, la incorruptibilidad del espíritu(78).

Sé que este esbozo puede parecer demasiado esquemático o difuso. El interés, al destacar algunos rasgos importantes de la mística de la virginidad en el siglo IV, era demostrar que la intensa valorización de una abstención total, originaria y definitiva de las relaciones sexuales, no tenía una estructura de prohibición, no representa la mera prolongación de una economía restrictiva de los placeres del cuerpo. La virginidad cristiana es algo muy diferente de la forma radical o exasperada de un precepto de continencia que la moral filosófica conocía bien en la Antigüedad y que los primeros siglos cristianos habían heredado.

Es cierto que, en sentido estricto, se constata que poco a poco el tema de la virginidad se desprende de una prescripción de abstinencia sexual recomendada

a todos con mayor o menor intensidad, sin ser obligatoria para nadie. Pero si se desprende de ella, también se distingue. En efecto, el principio de continencia indudablemente tiene la forma negativa de una regla, o al menos de un consejo general, mientras que la virginidad –el diálogo de Metodio de Olimpo ya lo testimonia– designa una experiencia positiva y compleja, que está reservada a algunos en forma de elección. Elección que no concierne simplemente a uno u otro cariz de la conducta, sino a la vida entera, y que es capaz de transfigurarla. De la continencia a la virginidad se produce el viraje de un consejo negativo y general a una experiencia positiva y particular.

La mística de la virginidad está ligada a una concepción de la historia del mundo y de la metahistoria de la salvación. Cambio importante con respecto a una perspectiva antigua: esta, en efecto, vinculaba las relaciones sexuales, el deseo y la procreación a un mundo natural, del que constituían un elemento. Clemente de Alejandría todavía permanecía fiel a esa concepción cuando establecía entre procreación y Creación una serie de relaciones rigurosas. Pero con el tema de la virginidad paradisíaca vemos producirse un corte entre Creación y procreación, a partir del cual la actividad sexual cumple un papel en la historia del mundo: tiene que impedir el triunfo completo de la ley de la muerte y poblar la tierra antes de desaparecer a su turno, cuando llegue, con la Encarnación, el tiempo de la redención. La era de la virginidad, que es también la de la consumación del mundo, cierra un tiempo en que la Ley, la muerte y la conjunción de los sexos estaban ligadas unas a otras. Y la práctica de la virginidad cobra así un sentido muy distinto del de las relaciones entre una abstención individual y los mecanismos de la naturaleza. Por último, la mística de la virginidad [introduce en el ámbito de los actos](*) una cesura que proyecta en la forma de figuras espirituales una serie de movimientos, de conjunciones, de vínculos, de generaciones que son el desdoblamiento, término a término, de los deseos, actos y relaciones sexuales.

Por ende, la valorización de la virginidad es algo diferente; y es mucho más que la descalificación o la lisa y llana prohibición de las relaciones sexuales. Implica una estimación considerable de la relación del individuo con su propia conducta sexual, porque hace de esa relación una experiencia positiva dotada de un sentido histórico, metahistórico y espiritual. Aclaremos bien las cosas: no se trata de decir que hubo una valorización positiva del acto sexual en el cristianismo. Pero el valor negativo que se le atribuyó tan visiblemente forma parte de un conjunto que da a la relación del sujeto con su actividad sexual una importancia en la que la moral griega o romana jamás habría pensado. El lugar

central del sexo en la subjetividad occidental se marca ya con claridad en la formación de esta mística de la virginidad.

Se advertirá: los temas de la virginidad como experiencia espiritual son, en el siglo IV, en autores como Gregorio de Nisa, Crisóstomo o Ambrosio, muy cercanos en su esencia a los que desarrollaba Metodio de Olimpo, aunque difieran de estos o discrepen entre sí en muchos aspectos exegéticos. Pero la diferencia más notable, y la más importante desde el punto de vista que aquí nos ocupa, incumbe a lo que Gregorio de Nisa llamaba «el arte y la ciencia» [*La virginidad*, IV, 9], es decir, la virginidad como forma, técnica, puesta en acción reflexiva y aplicada de la relación con uno mismo.

Los autores del siglo IV no fueron los primeros en decir que la práctica de la virginidad exige esfuerzo y que no es simplemente una abstención que se decida de una vez y para siempre, sino una labor constante. Pero dieron a ese principio un destino privilegiado, y esto de tres maneras. En primer lugar, lo desarrollaron ampliamente. Basilio de Ancira al respecto recuerda que «el reino de los cielos pertenece a los violentos»(79). Crisóstomo destaca que muchos «se echan atrás al pensar en los esfuerzos agotadores que ella exige»(80), y reconoce «la dificultad de la empresa», «el rigor de esos combates, el pesado fardo de esta guerra»(81). A partir de ahí, se elabora la oposición tradicional entre los inconvenientes del matrimonio y la tranquilidad del estado de virginidad. A lo largo del tratado de Crisóstomo puede encontrarse una oposición en quiasmo: el matrimonio se presenta como causa de trastornos y preocupaciones, mientras que la virginidad asegura la limpidez apacible del alma, pero es una lucha penosa e incesante, mientras que el matrimonio es un camino fácil: refugio y reposo, que la virgen, siempre en alta mar y sacudida por las tempestades, no puede conocer(82). La dureza del estado de virginidad se compara entonces, conforme a dos metáforas que no dejan de recorrer toda la literatura ascética de la época, con los combates del soldado y los ejercicios del gimnasta. La virgen es una ciudad asediada: necesita «ojos siempre abiertos, una paciencia a toda prueba, sólidas murallas, muros exteriores y cerrojos, guardianes vigilantes y valerosos»; noche y día sus pensamientos «deben estar en pie de guerra», y debe vérsela «fortificada» por todos lados(83). O es asimismo un atleta que tiene que enfrentarse a un rival: «Ahora, una de dos», se marchará del estadio «o bien ceñida con la corona o bien después de morder el polvo y con la marca de la vergüenza en la frente»(84).

Así, claramente situada entre las prácticas ascéticas, la virginidad participa del

mismo principio que las demás: no puede llevarse a buen puerto sin la intervención de un director. Metodio de Olimpo mencionaba solo un círculo de mujeres en medio de las cuales prevalecía una –aunque todas eran excelentes– por su doctrina y su ejemplo. Cipriano, por su parte, exhortaba, daba consejos, ayudaba con sus opiniones a las que habían escogido ese camino y subrayaba la importancia de la disciplina que él entendía como una «observancia» de la *Escritura*, donde la religión en su totalidad encontraba su fundamento. Diversas homilías insisten asimismo en el papel del padre y la madre en relación con aquellos de sus hijos que han abrazado el estado de virginidad(85). En cuanto a Gregorio de Nisa, consagra todo el último capítulo de su tratado *La virginidad* a la necesidad de aprender con un maestro las reglas de ese estado.

Gregorio aduce varias razones para ello, todas ajustadas al principio general de que en ese arte el error es más grave que en cualquier otro, visto que el objeto que se propone somos nosotros mismos, y las equivocaciones en esta materia dañan el alma y nos exponen a morir(86). Que uno no pueda remitirse a sí mismo se explica en principio por el hecho de que el estado de virginidad y las reglas que deben cumplirse no están inscritos en la naturaleza. En cierta forma –dice Gregorio–, es cuestión de aprender un «idioma extranjero». La virginidad, como modo de vida *(diagoge)*, tiene, en comparación con el hombre que sigue a la naturaleza, el carácter de la «novedad»(87). Pero Gregorio va más lejos: la virginidad no está simplemente en posición de ruptura con la naturaleza; es como un arte, a la manera de la medicina, por ejemplo. Sería imposible, inútil y peligroso aprender por sí solo esta última. Se revela poco a poco por la experiencia, y las observaciones de los antecesores sirven de preceptos para el futuro. Pero si miramos con un poco más de detenimiento, veremos que Gregorio no se vale de la medicina en tanto mero término de comparación. Recuerda que la filosofía es un arte de curar las almas: es una cura de «todas las pasiones que afectan el alma». Y dado que un poco antes ha designado el estado de virginidad como una manera filosófica divina, hay que comprender que ese arte es (en sentido estricto y al menos de acuerdo con algunos de sus aspectos) una forma de prestar atención a nuestra propia alma(88). Un alma joven no podría practicar sola ese arte sin exponerse a los errores: efecto de la ignorancia, pero también de la falta de un principio de moderación(89). Librada a sí misma, el alma corre peligro debido a su propio impulso:

> Algunos se han librado al impulso bienaventurado que los lleva a desear esa vida noble, pero, al imaginarse que tocan la perfección no bien la eligen, tropiezan con otro error debido a su loca soberbia, engañándose en su demencia respecto de esa belleza hacia la cual los inclinaba su

pensamiento(90).

En este pasaje con que se inicia el último capítulo del tratado de Gregorio de Nisa sobre la virginidad, encontramos varios de los argumentos que, como hemos visto, servían para justificar la práctica de la dirección en general.

En cuanto al papel del director, Gregorio lo opone con insistencia a la lección escrita, y destaca que en el arte de la virginidad es necesario guiarse por «los actos»(91). En realidad, el texto es muy elíptico en relación con la enseñanza que permite aprender ese difícil estado. En esencia, habla del papel de quien da el ejemplo(92). Y habla de él en dos sentidos, que refiere uno tras otro. Por un lado, se trata de un modelo, de un «canon» para nuestra vida, y Gregorio lo presenta como un corifeo cuyos gestos repiten los que lo siguen; pero, por otro, lo menciona como un punto de referencia, una meta en la que tenemos fijos los ojos, porque en él podemos ver qué es el estado de virginidad cuando, por fin, ha «amarrado en el puerto de la voluntad divina»; donde, quienes acceden «tienen el alma tranquila en la calma y la serenidad». Se mantienen impávidos lejos de la agitación de las olas y, entonces, el resplandor de su vida forma como señales de fuego(93). Volvemos a encontrar aquí, engrandecido y llevado a su punto culminante, el tema de la tranquilidad virginal. Pero de pronto el papel del director en la labor, los ejercicios y los combates, que surcan ese estado y lo sostienen, ya no aparece con claridad, como tampoco las técnicas que utiliza, las reglas o los consejos que imparte.

(1) *«To tes parthenias epitedeuma techne tis einai kai dynamis tes theioteras zoes»,* Gregorio de Nisa, *La virginidad,* IV, 9.

(2) *Ibid.*, Preámbulo, 1.

(3) Atanasio, *Apologia ad Constantium,* 33 (P. G., vol. 25, col. 640).

(4) San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* I, 1.

(5) Esa es la opinión de F. de B. Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva,* Madrid, 1949.

(6) San Jerónimo, *Adversus Jovinianum,* 1, 41-49.

(7) *Ibid.*, I, 11.

(8) *«Aetate non perpetuitate praescribitur»,* San Ambrosio, *De virginibus,* I, IV, 15.

(9) La misma idea [se encuentra] en San Ambrosio, *Epistolae,* carta XVIII *(ad Valentianum).* Así describe a las vestales: *«Vix septem vestales capiuntur puellae. En totus numerus, quem infulae vittati capitis, purpuratarum vestium murices, pompa lecticae ministrorum circumfusa comitatu, privilegia maxima, lucra ingentia, praescripta denique pudicitiae tempora coegerunt»* [«En cuanto a las vestales, ¡apenas se había tomado a siete muchachas! Tal es el número de aquellas a quienes la seducción de las diademas, de la púrpura de sus túnicas, el fasto de una litera rodeada de un cortejo de esclavos, inmensos privilegios, ingresos enormes y un plazo asignado a su continencia, han ganado para sus filas», versión a partir de la trad. fr. de monseñor Baunard].

(10) San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* IV, 2.

(11) *Ibid.*, II, 2. Nótese, de todos modos, que Crisóstomo insiste mucho más en la crítica de la virginidad de los herejes inspirados por el dualismo. Su crítica, entonces, es doble: si todo matrimonio es malo, la abstención se torna obligatoria y no tiene mérito, pero al abstenerse en nombre de un error que insulta a Dios, los herejes cometen en su virginidad un pecado que será severamente castigado.

(12) [Teofrasto, *Sobre el matrimonio*, cit. por San Jerónimo, *Adversus Jovinianum*, I, 47.]

(13) [Gregorio de Nisa, *La virginidad*, III, 2-7.]

(14) San Juan Crisóstomo, *La virginidad*, XLIV, 2.

(15) *«Kath'heauton on ho aner»*, *ibid.*

(16) *Ibid.*, LXVIII, 1-2. Nótense las expresiones: *apellaktai taraches*, *ataraxia*, *he euphrosyne tes outo diakeimenes psyches*, *eukolia*.

(17) *Ibid.*[, XLIV, 2].

(18) Gregorio de Nisa, *La virginidad*, IV, 4.

(19) San Juan Crisóstomo, *La virginidad*, XLIV, 2.

(20) Gregorio de Nisa, *La virginidad*, III, 9.

(21) *Ibid.*, VI, 1.

(22) Véase *infra*, «Virginidad y conocimiento de sí», en este mismo capítulo.

(23) San Juan Crisóstomo, *La virginidad*, XLV, 1.

(24) Clemente de Alejandría, *Stromata*, III.

(25) San Juan Crisóstomo[, *La virginidad*, XLV].

(26) San Agustín, *Enarraciones sobre los salmos*, salmo 132, 4 (P. L., vol. 37, col. 1730).

(27) San Ambrosio, *De virginibus*, I, 7, 35.

(28) Este texto fue publicado por Dom David Amand («Une curieuse homélie», cit.).

(29) San Agustín, *Sobre la santa virginidad*, IV, 4.

(30) Basilio de Ancira, *De la verdadera integridad de la virginidad*, 55 (P. G., vol. 30, col. 780).

(31) San Juan Crisóstomo, *La virginidad*, II, 17.

(32) Así San Ambrosio, *De virginibus*, I, 7, y Eusebio de Emesa, *Homiliae*, VI, 6.

(33) Así los primeros caps. del *De virginitate* de San Juan Crisóstomo.

(34) San Juan Crisóstomo, *La virginidad*, VIII, 4.

(35) San Agustín, *De continentia*, IX (23).

(36) Filón de Alejandría, *De opificio mundi*, 151.

(37) Orígenes, *Homilías sobre el Génesis*, I, 14.

(38) San Jerónimo, *Adversus Jovinianum*, I, 16.

(39) San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, 22.

(40) [Filón de Alejandría, *De opificio mundi*, 151 y 167.]

(41) Es la opinión de Gregorio de Nisa, quien, como señala M. Aubineau en Grégoire de Nysse [Gregorio de Nisa], *De la virginité*, París, 1966, p. 420, n. 1, ve en el atractivo del placer *(hedone)* la razón de la caída, sin que dicho placer sea específicamente el sexual. Ni Crisóstomo ni Jerónimo ni Agustín ven en el primer pecado un acto sexual.

(42) Gregorio de Nisa, *La virginidad*, XII, 4.

(43) San Juan Crisóstomo, *La virginidad*, XLVI, 5. En la decimoquinta homilía sobre el Génesis, 4, Crisóstomo menciona esa ayuda, pero no le atribuye función precisa.

(44) Gregorio de Nisa, *De la création de l'homme*, XVII, 188a-b.

(45) *Ibid.*, XVII, 189*d*.

(46) También en este caso San Juan Crisóstomo, en su decimoséptima homilía sobre el Génesis, es menos preciso que Gregorio de Nisa, pero igualmente admite una existencia angélica, así como la intervención de la reproducción sexual tras la caída para evitar el despoblamiento debido al nuevo reino de la muerte.

(47) Gregorio de Nisa, *La virginidad*, XII, 4. El término aquí utilizado para designar al primer hombre tal como sale de las manos de Dios es *protoplastos*.

(48) Gregorio de Nisa, *ibid.*, emplea el verbo *palindromein*.

(49) [*Ibid.*, XIII, 3.]

(50) [Nota vacía.]
(*) [Manuscrito: «suceder».]
(51) Eusebio de Emesa, *Homiliae,* VII, 5.
(52) San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* XI, 1-2.
(53) *«Castitas enim angelos fecit»,* San Ambrosio, *De virginibus,* I, 8.
(54) San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* LXXIX, 1-2.
(55) San Juan Crisóstomo, *Homélies sur la Genèse,* XVII; véase, en el mismo sentido, Gregorio de Nisa, *De hominis opificio,* XVII.
(56) Como Miriam, cit. por Gregorio de Nisa, Atanasio y Ambrosio, y Elías, cit. por Metodio de Olimpo y Gregorio de Nisa.
(57) San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* XVI-XVII y [nota incompleta].
(58) [*Ibid.*, XI.]
(59) San Jerónimo, *Adversus Helvidium,* cap. 20 [cita de San Pablo, *«Tempus breviatum est»,* Primera Epístola a los Corintios, 7, 29].
(60) San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* LXXIII, 1.
(61) *Ibid.*, XIV, 5.
(62) Gregorio de Nisa, *La virginidad,* XIV, 1.
(63) Tertuliano, *De resurrectione carnis,* LXI.
(64) Tertuliano, *Ad uxorem,* I, 4.
(65) Tertuliano, *De virginibus velandis,* XVI.
(66) Véanse las líneas anteriores al pasaje citado, donde Tertuliano exhorta a todas las mujeres a llevar el velo.
(67) Metodio de Olimpo, *El banquete de las diez vírgenes,* «Estribillo y estrofas», XX.
(68) Gregorio de Nisa, *La virginidad,* III, 8.
(69) Basilio de Ancira, *De la verdadera integridad de la virginidad,* 27.
(70) Eusebio de Emesa, *Homiliae,* VI, 16.
(71) San Ambrosio, *De lapsu virginis consecratae,* V, 19.
(72) San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* LX.
(73) [Gregorio de Nisa, *La virginidad,* XX, 1.]
(74) Basilio de Ancira, *De la verdadera integridad de la virginidad,* 37.
(75) Gregorio de Nisa, *La virginidad,* XX, 4.
(76) *[Ibid.]*
(77) San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* LXIII, 2-3.
(78) Gregorio de Nisa, *La virginidad,* XIV, 3. Véase también Ambrosio, *De virginibus,* I, 6.
(*) [Manuscrito: estas palabras están tachadas.]
(79) Basilio de Ancira, *De la verdadera integridad de la virginidad,* 4.
(80) San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* XXII, 2.
(81) *Ibid.*, XXVII, 1.
(82) *Ibid.*, XXXIV, 1-2.
(83) *Ibid.*, XXVII, 1-2; véase asimismo XXXVII, 4.
(84) *Ibid.*, XXXVIII, 1.
(85) Así la homilía publicada por Dom David Amand de Mendieta, «Une curieuse homélie».
(86) Gregorio de Nisa, *La virginidad,* XXIII, 2.
(87) *Ibid.* Los practicantes de la virginidad son *alloglossoi* con respecto a quienes todavía no la practican.
(88) *Ibid.*, XXIII, 2.
(89) *«Enkrateias metra», ibid.,* XXIII, 1.
(90) *Ibid.*, XXIII, 3.
(91) *«He dia ton ergon hyphegesis», ibid.,* XXIII, 1.
(92) Da ejemplos como una luz ilumina otras (*ibid.*, XXIII, 5).
(93) *Ibid.*, XXIII, 6.

[3. VIRGINIDAD Y CONOCIMIENTO DE SÍ]

Esta dirección de la vida virginal, por el contrario, es muy explícita en otros textos. Tomaré ejemplos de dos de ellos. Uno es oriental, independiente de las instituciones monásticas y dirigido a mujeres: el tratado *De la verdadera integridad de la virginidad*, que durante mucho tiempo figuró entre las obras de Basilio de Cesarea y que desde comienzos de este siglo se atribuye a Basilio de Ancira. En cuanto al segundo ejemplo, lo tomaré de Casiano, de los capítulos en que indaga los problemas de la pureza en la existencia monástica, en las *Instituciones* y las *Colaciones*. En efecto, aunque muy diferentes en su contexto y su inspiración, los dos dan testimonio del desarrollo de las «técnicas de sí» durante el siglo IV y del lugar que estas adquieren en la práctica del estado de virginidad.

I

El texto de Basilio de Ancira se data hacia mediados del siglo IV; en todo caso, antes de 358. Desde las primeras líneas el propio Basilio menciona su contexto, al referirse al desarrollo de las prácticas ascéticas (abandono de los bienes, ayunos, maceraciones como la de acostarse directamente en el suelo). Pero además se deslinda, con una insistencia usual en la época, de la literatura encomiástica: se presenta como un texto práctico. Lo cual no quiere decir que sea ajeno a los temas que encontramos en la espiritualidad del siglo IV. A lo largo de todo el texto aparece la figura, ya indicada en las primeras palabras, del Cristo Esposo(1): la idea del matrimonio, con la belleza de la Desposada, el amor que esta siente por su Señor, la fidelidad a la cual está obligada y el deseo que debe tener de complacerlo, se desarrolla por extenso(2). También encontramos la afirmación de que, por la virginidad, el alma se vuelve incorruptible y, de tal modo, puede llevar ya en este mundo la vida de los ángeles(3). Además, se hace referencia a las dos edades, la del matrimonio inaugurada por Adán, y la del siglo futuro, cuya simiente sembró Cristo en forma de la pureza virginal(4). Desde ese punto de vista, el tratado de Basilio de Ancira está en continuidad directa con los grandes textos espirituales sobre la virginidad.

Pero no por eso su objetivo deja de ser el de establecer medios con respecto a un fin(5). No se trata de enseñar a quienes ya han adquirido el conocimiento del bien, sino de mostrar cómo alcanzar ese bien que desean a quienes experimentan el amor por él. Libro de vida, por consiguiente, sin que defina un cuerpo sistemático de reglas. No hay referencia alguna a las instituciones monásticas. Solo se indica, en las primeras líneas, que la obra está destinada a quienes, gracias al obispo Letoyo (a quien Basilio se dirige), han concebido el amor por el bien; pero nada sugiere que en este caso se trate de una comunidad instituida(6). Solo a lo largo de su desarrollo el texto muestra, sin que se dé ninguna justificación o explicación adicional, que está constituido por prescripciones de vida para las mujeres. Por lo tanto, desde ese punto de vista, es afín con las obras prácticas escritas, en la segunda mitad del siglo, por Evagrio, el Pseudo Atanasio o Ambrosio. Se distingue de ellas, sin embargo, porque se apoya en una serie de conocimientos médicos que menciona con cierto detalle, y porque, a partir de estos, elabora muchas menos reglas de urbanidad (aunque haga referencia a ellas) que técnicas, procedimientos, maneras de obrar o maneras de ser que conciernen al alma y el cuerpo en sus relaciones. Más que la vestimenta o las compañías, son las sensaciones, los deseos, las imágenes, los recuerdos lo que constituye el objeto del libro. Se trata mucho más de la cuestión de la relación con uno mismo que de la actitud respecto de los otros o la conducta junto con ellos. Y cuando Basilio destaca la necesaria renuncia a todos los ornamentos y las formas de coquetería, recurre no solo al argumento conocido (la mujer únicamente puede complacer a Dios en la forma que este le ha dado)(7), sino [a otro]: todos esos cuidados del cuerpo inducen en el alma tanto de los espectadores cuanto de la que se presta a ellos, sensaciones, imágenes, deseos.

El arte de la virginidad, según Basilio de Ancira, exhibe dos facetas. En primer lugar, conlleva lo que podríamos llamar una tecnología de la separación o de la ruptura.

Ante todo, interrupción del deseo natural. Basilio explica la atracción de los sexos por un principio general que tiene la misma validez en los seres humanos que en los animales. Para poblar la tierra, Dios se valió de «gérmenes prototípicos» a los que brindó la posibilidad de reproducirse mediante la separación del cuerpo de los machos de un «segmento»: este constituye a la hembra con la que el individuo masculino intenta reunirse. Basilio atribuye alternativamente dos formas a esta tendencia hacia la reunificación: la atracción mutua, que parece poner a macho y hembra en posición simétrica

(ontológicamente, son las dos partes de un mismo individuo), y la pulsión del macho hacia la hembra, que, por una disimetría «fisiológica», pone de un lado el principio de la atracción y de otro la fuerza del movimiento. La hembra es como el imán; el macho, como el metal. La mujer es pasiva, porque el macho se dirige hacia ella, pero es también principio del movimiento, porque es la sede del placer que atrae, y además esto hace que la fuerza mayor, que está del lado masculino, se suavice y mitigue por obra del deseo de proteger. Como sea, se advierte que en esta dinámica natural (para describirla, Basilio hace apenas una distante alusión a la *Escritura*, el plano de referencia está tomado de la historia natural) la parte femenina está en una posición «estratégica» privilegiada. En cuanto sede de la atracción, pero inmóvil en sí misma, la mujer puede interrumpir ese movimiento inscrito desde el origen en la naturaleza. En eso consiste el papel de la virgen: ser el punto de ruptura en dicho proceso general de atracción.

Pero ¿por qué habría de imponerse una ruptura así, cuando, si se sigue a Basilio, la atracción no es más que el efecto de la voluntad de Dios? Porque las almas, de por sí iguales y de idéntica naturaleza, y por lo tanto carentes de diferenciación sexual(8), son afectadas por los movimientos del cuerpo al cual están ligadas. En cierto modo, reciben la impregnación de su sexo corporal, se convierten en masculinas o femeninas y solo pueden acceder al amor del Dios incorpóreo si rompen con esas afecciones. Basilio asigna a esta ruptura dos formas. Una y otra, aunque en sendas maneras diferentes, se apoyan en la idea de cierta equivalencia entre el placer como principio de atracción entre los sexos y el placer como forma general de oscurecimiento o entorpecimiento del alma por el cuerpo. En primer término, Basilio explica que el placer *(hedone)* es genéricamente único y, por lo tanto, es necesario no solo dominar aquel que nos impulsa a la unión de los sexos, sino también los demás. Y como, a través de los cinco sentidos, el flujo de placer no cesa de ir y venir a los objetos sensibles y de estos al alma, llevando agitación y turbación, resulta necesario –y esta será una cuestión crucial en el arte de la virginidad– vigilar esas salidas y canales, mantenerse alerta a la puerta de los sentidos. En los límites del cuerpo y el mundo exterior, una atención centrada en los órganos de la percepción y lo que estos pueden percibir debe hacerse cargo de toda una economía de los flujos del placer. Economía de la mirada, que no debe proyectarse aleatoriamente hacia todo lo que pueden captar los ojos, y economía del oído, que no debe tenderse hacia cualquier cosa dicha, sino hacia lo que es útil aprender. En suma, es cuestión de un cierre selectivo del cuerpo al mundo exterior, en función de un

peligro intrínseco a los movimientos del placer que perturban y en cierta forma «sexualizan» el alma.

Ahora bien, entre todos los sentidos que se procura cerrar al menos parcialmente, hay uno al cual Basilio asigna un lugar central: el tacto. Su centralidad la explica por varias razones, porque es más potente que todos los otros para suscitar los placeres del sexo. Es igualmente importante el gusto (que al parecer Basilio considera una variedad del tacto); la comida y la bebida se cuentan entre los factores más decisivos para estimular los placeres sexuales. Por último, y sobre todo, según Basilio, el tacto funciona como la forma general de todos los sentidos. En todos ellos, es lo que lleva al alma la imagen de las cosas exteriores cuyas variedades tocan el cuerpo, y las hace atravesarlo y estremecer el alma. El tacto, de alguna manera, constituye el soporte general de toda la sensibilidad corporal. Está más o menos presente, más o menos activo, y es más o menos determinante en toda forma de sensación. En consecuencia, si se pretende controlar el movimiento de los placeres que corre a lo largo de los canales de los sentidos, la mayor atención debe centrarse en el tacto. «Evitar los contactos»: precepto que hay que entender en el sentido específico de la palabra –Basilio cita algunas de sus aplicaciones particulares: evitar los abrazos, los contactos entre hombres y mujeres, aunque sean hermanos y hermanas, mientras que los que tienen lugar entre dos personas del mismo sexo carecen de peligro(9)–, pero también, de modo más general, en el sentido de disminuir la fuerza del cuerpo, debilitar su capacidad de generar repercusiones, evitar que, al ser el cuerpo demasiado vigoroso, sus movimientos estremezcan el alma con una fuerza excesiva. Para terminar, y de manera aún más general: evitar los contactos del cuerpo entero (como lugar de todos los contactos) con el alma. Este tema de la separación entre alma y cuerpo, de su aislamiento recíproco, que aparece a lo largo del texto bajo diferentes formas: como imagen del alma que debe cerrar con cuidado sus ventanas, en vez de comportarse como esas prostitutas que las mantienen abiertas de par en par y no dejan de mostrarse en ellas(10); o como la del dueño de casa que mantiene cuidadosamente cerrada su puerta cuando los soldados procuran entrar en busca de alojamiento(11); y la del agua y el aceite que deben permanecer separados si no quieren confundirse(12). Entonces, el alma y el cuerpo deben estar cuidadosamente separados una de otro. Al mantenerlos «en su lugar, su posición y conforme a su uso», se hará reinar la paz entre ellos(13).

Pero estos diversos procedimientos de separación –de los sentidos respecto de las cosas sensibles, del cuerpo respecto del mundo y del alma respecto del

cuerpo– no son para Basilio más que un aspecto del arte de la virginidad. Otro aspecto, diferente del anterior, concierne a la propia alma y al trabajo que debe realizar sobre sí misma. El tema según el cual la pureza del cuerpo no es nada sin la del alma es muy tradicional, y Basilio da varias formulaciones. La de la doble pureza: hay que prestar tanta atención a los movimientos del alma como a los del cuerpo. Nadie puede considerarse virgen si no lo es de alma y de cuerpo:

> Si mediante el ayuno ponemos coto a las pasiones del cuerpo, pero dejamos que el alma se agite por lo que le es propio, la envidia, la hipocresía y los movimientos de las demás pasiones, no lograremos que la abstinencia del cuerpo sea útil a la virtud. Y si purificamos el alma de sus pasiones, pero dejamos el cuerpo abandonado a los placeres del vientre y los otros deleites, aun sin el desorden de la impudicia, no podremos hacer que nuestra vida sea perfecta en la virtud(14).

La de la pureza de principio del alma, que constituye el elemento primordial y determinante con respecto a la integridad del cuerpo:

> En efecto, si en el alma no hay corrupción, también el cuerpo se mantiene sin ella; pero si los malos pensamientos han corrompido el alma, aunque el cuerpo parezca conservarse incorrupto, no encontraremos pureza en la ausencia de corrupción, porque pensamientos sucios corrompen a aquel(15).

Por último, con referencia a la castración física, Basilio destaca el principio de la intención que constituye el pecado. No solo no hay mérito en convertirse físicamente en eunuco voluntario, sino que, por negarse a realizar por sí mismo la virginidad de su alma y aceptar en consecuencia el deseo sin permitirse el acto, hay que considerar pecador a quien se castra: «La ablación de las partes denuncia el adulterio de quien se mutila», «al cortar el instrumento del adulterio se ha desarmado, pues, para que pensemos que no fornica con el cuerpo, y sin embargo fornica en intención»(16).

Por lo tanto, es necesario un trabajo específico de purificación del alma, además de todas las abstenciones, separaciones y cierres que requiere la del cuerpo. Basilio menciona en primer lugar la cuestión de la persistencia de las imágenes: si bien los objetos que llegan a los sentidos pueden desaparecer, su imagen permanece en el alma. Actúan como esos dardos inflamados que incendian el blanco donde se clavan, y también imprimen, como si fuera en cera, una huella que persiste. Ya que los ojos del cuerpo no pueden mantenerse siempre cerrados, se vuelve necesario velar para que esas imágenes no se conserven. De nada serviría ayunar y debilitar el cuerpo si se siguieran cultivando esos pensamientos. ¿A qué alma podría calificarse de virgen si abrazara a quien ama «con las manos incorpóreas del pensamiento»? El cuerpo,

que siempre se mezcla con el alma y sigue sus movimientos, quedaría así corrompido por ella y la acompañaría en sus sueños(17). Por ende, hay que trabajar sin descanso para borrar dichas imágenes y reemplazarlas, en la cera del alma, mediante meditaciones, con las figuras, los «caracteres» de las cosas santas(18).

Pero también hay que considerar que puede haber actos en el alma. Para que los haya no es necesario que los realice el cuerpo. Basilio, con todo, no se refiere aquí a una concepción jurídica que establezca una equivalencia entre la intención cabal y la ejecución del proyecto. Se vale de una fisiología del alma conforme a la cual todos los pensamientos se inscribirían en su «tabla» como en una pizarra, de donde no se borrarían aun cuando los recubrieran el olvido o la inatención. Cada pensamiento es un acto y sigue siéndolo en el alma, en la medida en que su trazo persista en ella. Al respecto, Basilio recurre a la comparación con los signos de la escritura: quien los aprende los inscribe en su alma y no necesita trazarlos efectivamente para que las letras queden grabadas en ella. Sin esa inscripción, ¿cómo podría escribir cuando lo deseara? Del mismo modo, los pensamientos se depositan como otras tantas marcas en el alma. Y cuando llegue la muerte, y el alma se libere, toda esa fina escritura de los pensamientos, que hasta ese momento han estado velados, aparecerá en plena luz. Y ninguno de los actos de pensamiento, ni siquiera los más secretos, escapará a la mirada de aquel que todo lo ve. Así, el alma que quiere mantenerse virgen debe vigilar constantemente los movimientos de su pensamiento, incluso los más secretos.

Para terminar, la pureza del alma no puede alcanzarse sin una constante vigilancia de aquello que, dentro de ella misma, puede crear una ilusión y engañarla. El alma siempre está ante la posibilidad de dejarse sorprender. Esto puede ocurrir debido al juego de semejanzas y naturalezas contrarias que se ocultan bajo tipos análogos. Basilio recuerda el dicho griego de que los vicios son los vecinos cercanos de las virtudes, y luego lo reinterpreta sobre la base de las artimañas del demonio: junto a la puerta de cada virtud, este ha puesto otra muy similar, la del vicio; creemos golpear a la primera, pero la que se abre es la otra. Así, quienes querían ser valerosos se revelan temerarios, y quienes querían evitar la temeridad se revelan temerosos(19). Pero también puede haber engaño por la proximidad: el alma cree amar al Señor y se enamora de sus servidores, o bien comienza por amar la belleza de otra alma, pero como esta se manifiesta a instancia de los cuerpos que uno mira, las voces que uno escucha, termina «por amar, en vez del alma que habla, lo que ella utiliza para hablar»(20), más o menos como si, en vez de amar a un músico, nos enamoramos de su instrumento.

De semejante vigilancia con respecto a estos tres puntos, cuya gran importancia hemos visto en la dirección de conciencia –persistencia de las imágenes, movimientos espontáneos del pensamiento, ilusiones y semejanzas–, Basilio da una justificación, un modelo y una sanción en el principio de la íntegra visibilidad del alma. Visibilidad que, en cierto modo, se materializa en la pizarra donde se inscriben con marcas duraderas todos los movimientos que se producen en ella, pero visibilidad que se actualiza de tres maneras: en el futuro, la muerte liberará la verdad del alma y la hará visible bajo la luz eterna; pero Dios puede ver permanentemente hasta el fondo de nuestra alma y ningún movimiento, por secreto que sea, puede escapársele(21); también el ángel guardián vela de manera permanente por el alma, por cuanto es para la [virgen] (*) el guía que debe conducirla hasta el Esposo(22). Y más allá de él hay que pensar en los ejércitos de todos los ángeles y los espíritus de todos los padres. Todos lo contemplan todo y en todas partes. Por consiguiente, el alma no solo es visible hasta en sus pliegues más recónditos, sino que es efectivamente vista. Esa mirada o, mejor, esas miradas infinitamente numerosas, no son las suyas. El alma realizará su virginidad si se esfuerza lo más posible por verse y vigilar todo cuanto pasa en sí misma, en coincidencia con las otras miradas que recorren sin obstáculos sus secretos.

En la época en que escribe Basilio de Ancira las instituciones monásticas están en pleno desarrollo, pero, de manera más general, se ha expandido toda una práctica pautada, reflexiva y controlada del ascetismo. Es difícil precisar a quién, exactamente, está destinado el tratado que él dirige a Letoyo. Pero los consejos que da y los preceptos, no sistemáticos, que propone se refieren a las mismas cuestiones esenciales que la dirección espiritual y el examen de conciencia, tal como los encontraremos cuidadosamente descritos en textos un poco posteriores. A partir de ese tratado, notamos que la práctica de la virginidad, que se había desprendido del principio de continencia y definido como una experiencia espiritual positiva, se organiza como un *tipo de relación con uno mismo* que concierne no solo al cuerpo, sino a las relaciones entre este y el alma, la apertura de los sentidos, el movimiento de los placeres por el cuerpo, la agitación de los pensamientos. La vemos también abrirse a un *dominio de conocimiento interno* en el que se trata de la sensación, de las imágenes, sus efectos y su persistencia, de las actividades del pensamiento y de todo lo que en el alma puede escapar, sea a los otros, sea a uno mismo, merced al efecto de una ilusión o a lo endeble del proceso. Y la vemos, por último, inscribirse en una *relación con el poder del otro* y la mirada que marca a la vez una sujeción del individuo y una

objetivación de su interioridad.

Al indicar estos procesos en relación con el texto de Basilio de Ancira, no pretendo afirmar que haya sido allí donde aparecieron por primera vez, ni, desde luego, que en él se haya efectuado la transformación que les dio lugar. Solo me he detenido un poco en él debido a que atestigua la existencia, a mediados del siglo IV y en una práctica pastoral no definida, de una técnica de sí bastante elaborada. También me he detenido en él porque, en torno a la cuestión de las relaciones sexuales rechazadas por el principio de virginidad, vemos la constitución de un ámbito (conformado por el cuerpo y el alma, las sensaciones, las imágenes y los pensamientos) sobre el cual se considera necesario intervenir para que la exclusión de las relaciones sexuales asuma el sentido espiritual positivo que se espera de ella: el correlato práctico indispensable de esa abstención. Puede constatarse que si no se identifica con la totalidad del cuerpo ni con la del alma, los atraviesa a los dos, desde la captación de un objeto por los sentidos hasta los movimientos más secretos del corazón.

II

El análisis de Casiano es muy diferente al de Basilio de Ancira. La práctica monástica constituye su marco de referencia: el cenobio para el texto de las *Instituciones* que se refiere sobre todo a los principiantes y la anacoresis para las *Colaciones,* que relatan experiencias espirituales mucho más avanzadas. De todos modos, las exposiciones de Casiano, las reglas y prescripciones que este propone, se aplican a una forma de vida en la cual ya se ha efectuado la renuncia a todas las formas de relaciones sexuales. En esa etapa, por lo tanto, ya no hace falta tomar en consideración los privilegios del estado de virginidad sobre el del matrimonio, sino desarrollar lo que se desprende de esa elección previa. Casiano utiliza en muy contadas ocasiones la palabra «virginidad». Esta aparece dos veces en las *Colaciones,* y en oposición al matrimonio: a propósito de Elías y Jeremías, quienes, «en vez de utilizar el matrimonio, prefirieron perseverar en la virginidad»(23), y acerca de las vírgenes locas y las cuerdas, llamadas «vírgenes» unas y otras porque no han tenido esposo, si bien las primeras solo practican la virginidad del cuerpo(24). En Casiano el término «castidad» –*castitas*– abarca la mayor parte de las cuestiones o los temas que Gregorio de Nisa, Basilio de Ancira, Crisóstomo y, en general, los Padres griegos asociaban a la práctica de la virginidad y las reglas internas de ese estado.

Como sus predecesores en el caso de la virginidad, Casiano distingue la continencia de la castidad. En las *Instituciones* apoya esa distinción en el uso tradicional de las palabras griegas y marca al mismo tiempo la jerarquía de valores entre los dos términos:

> No negamos que en las comunidades haya también hombres continentes: eso, lo admitimos, es muy fácil de hacer. En efecto, son dos cosas diferentes ser continente –vale decir, *enkrates*– y ser casto y, por así decir, pasar al estado de integridad o incorrupción que se llama *hagnos*, virtud rara vez atribuida, y solo a quienes permanecen vírgenes en su carne y su espíritu, como lo hicieron […] Jeremías y Daniel(25).

Entre las dos nociones existe la diferencia entre lo negativo y lo positivo. Por un lado abstención externa en lo referido al sexo; por otro, un movimiento interior del corazón: «La incorrupción de la carne radica menos en la privación de mujer que en la integridad del corazón que conserva incorrupta su santidad por el temor de Dios o el amor a la castidad»(26).

En las *Colaciones* Casiano vuelve sobre esa distinción y la desarrolla más extensamente. Y le da el mismo valor fundamental: la continencia es rechazo, rigor *(districtio)*, la castidad, fuerza positiva que eleva y se sostiene en el «deleite que extrae de su propia pureza»(27). Así, los paganos solo son capaces de continencia. Sócrates no era casto, aunque se abstenía de consumar el amor que sentía por los muchachos: violentaba su «mal deseo» y la «voluptuosidad de su vicio», sin desterrarlos de su corazón(28). Sin embargo, esta oposición no está exenta de cierta ambigüedad. Casiano, en efecto, describe el reino de la continencia como un momento que debe extenderse tanto como perduren las mínimas huellas de ardores carnales:

> Mientras persista alguna atracción por la voluptuosidad, no se es casto, sino únicamente continente. […] Mientras sintamos las revueltas de la carne, admitamos […] que estamos aún bajo el débil cetro de la continencia, cansados de continuos combates cuyo desenlace es necesariamente dudoso(29).

En comparación con esos esfuerzos de la continencia, la castidad aparece como un estado terminal en el que ya no hay que combatir «los movimientos de la concupiscencia carnal»(30). Entonces, y solo entonces, el alma puede convertirse en «la morada del Señor», nunca entregada a «los combates de la continencia», sino a «la paz de la castidad»(31). Ahora bien, Casiano insiste en toda su obra –y ese es precisamente el tema de la duodécima colación, consagrada a la castidad– en que la lucha contra los ataques de la carne nunca puede considerarse definitivamente terminada. «Tenemos también un cuerpo,

que es un pobre animal de carga(32)». Esos ataques no solo reaparecen cuando se los cree vencidos, sino que, como se verá, su amenaza tiene un valor positivo para la virtud: pueden llegar a ser el efecto de la benevolencia de Dios, que no quiere que nos dejemos adormilar en la tranquilidad del alma. De modo que la castidad, como estado espiritualmente diferente de la continencia, constituye un punto ideal hacia el cual hay que encaminarse indefinidamente, sin estar seguros de poder acceder a él de manera cabal(33). Pero Casiano la describe también, en comparación con la continencia (actitud negativa de rechazo), como una fuerza positiva que complementa esta última, la sostiene, la anima y transforma la simple abstención en movimiento de ascenso hacia Dios:

> No podrá dominarse ni desterrarse el deseo de las cosas presentes si, en lugar de esas inclinaciones nocivas, que se aspira a apartar, no se instalan otras saludables. […] Queremos expulsar de nuestro corazón las codicias de la carne: entreguemos prontamente el lugar a las alegrías espirituales(34).

Así, la castidad debe pensarse en términos de estado y de combate: tranquilidad que ya nada podrá perturbar, pero que ha dejado de ser «una virtud humana o perteneciente a la tierra; parece antes bien el privilegio del cielo, el don particular de los ángeles»(35); y también fuerza de enfrentamiento que, para poder triunfar, requiere ardor y pasión y un deseo que no carece de parentesco con aquel al cual se empeña en combatir. Para llegar a la castidad, dice Casiano en un texto notable,

> que cada cual se inflame […] con el mismo deseo y el mismo amor que se advierten en el avaro devorado por la codicia, en el ambicioso atormentado por la sed de honores, en el hombre arrebatado por la violencia intolerable de su pasión por una belleza femenina, cuando, en el ardor de una excesiva impaciencia, anhelan saciar su deseo(36).

En efecto, pese a no pocos puntos en común con los grandes teóricos de la virginidad del siglo IV, la distinción trazada por Casiano entre continencia y castidad da cuenta de un panorama bastante diferente. Este está dominado por los conceptos de *pureza de corazón* y *combate espiritual*, que cobran sentido en la especificidad de la vida monástica en la cual, tras los pasos de Evagrio, Casiano se inspira.

* * *

1. *La pureza de corazón.* Para designar el estado de virginidad en su plenitud, Casiano nunca recurre al vocabulario de los esponsales, que fue tan constante desde Metodio de Olimpo hasta Crisóstomo. Es verdad que a veces utiliza

términos que en cierta medida se relacionan con aquel. De entre los principales pueden señalarse cuatro. Casiano habla de la unión que reúne el alma con Dios(37); de la «fusión» que la hace «abismarse» en Él(38); de la llegada soberana del Señor a ella(39), y del movimiento por el cual Él la captura y toma posesión de ella(40). Sin embargo, el modelo implícito o explícito de esta experiencia no es la unión sexual de dos individuos, sino el acto de conocimiento considerado como relación entre mirada, objeto y luz. Según Casiano, el alma unida a Dios no es la prometida por fin reunida con el esposo. Es, antes bien, la mirada que no se distrae del punto en que ha quedado fija, y sigue clavada en él al extremo de que no ve ya ninguna otra cosa. Cuando habla del alma que se funde en Dios, Casiano no piensa en la esposa absorbida en la unión espiritual, sino en el acto de contemplación que ya no es más que uno solo con lo contemplado. En cuanto a la presencia de Dios en el alma de la que Él toma posesión sin dejar escapar nada, Casiano no la compara con la presencia del Señor en el lecho nupcial, sino con el descenso en el alma del rayo que la ilumina y suprime en ella cualquier cono de sombra.

Sucede que la vida monástica cuyo arte y disciplina define Casiano tiene por meta la contemplación. Aquel que renuncia al mundo procura llegar al «bien principal» que se establece «en la teoría, es decir, en la contemplación». Cuando haya accedido a él, el alma no tendrá «otro alimento que el conocimiento de Dios y la alegría de su belleza». La relación de conocimiento subyace a la relación del alma con Dios. Y aun en el momento en que la relación se convierte en conjunción, fusión, posesión, Casiano la concibe otra vez en forma de conocimiento o, para mayor precisión, conforme al modelo de la mirada y la luz. La castidad ya no cumple entonces para él el mismo papel que la virginidad en los autores de que hemos hablado con anterioridad. Para estos, la cuestión pasaba por preservar en el alma la integridad que le permitiera llegar hasta el Esposo sin haber sufrido nunca mancilla alguna. Para Casiano, el papel de la castidad es realizar una «pureza de corazón» o una «pureza de espíritu» que haga posible la relación de conocimiento: que no haya confusión en la mirada, sombra que escape a la luz, mancha que obstaculice la transparencia. En suma, Casiano, a la manera de Evagrio, sustituye la serie virginidad-integridad-esponsales espirituales, que encontramos claramente elaborada en autores como Basilio de Ancira, por la serie castidad-pureza de corazón-contemplación.

La relación de la castidad con el conocimiento se despliega entonces según dos ejes. Por un lado, la castidad aparece como condición indispensable para la ciencia espiritual. Nadie puede pretender acceder a ella si no practica la castidad

que redunda en la pureza del corazón. Ya en el inicio de las *Instituciones*, Casiano, al señalar el significado de la vestimenta monástica, muestra que el cinto (que marca la voluntad de destruir todos los gérmenes de lujo) atestigua el fervor del asceta «por el progreso espiritual y la ciencia de las cosas divinas que da la pureza del corazón»(41). Pero es en la decimocuarta colación, la del abad Nesteros, donde Casiano desarrolla este tema en toda su amplitud. El conocimiento espiritual exige la pureza del corazón y la castidad por el motivo, muy general, de que esta es incompatible con la agitación de los pensamientos, el movimiento desordenado de la imaginación y toda la inquietud por las cosas del mundo:

> Si queréis elevar en vuestro corazón el sagrado tabernáculo de la ciencia espiritual, purificaos de la suciedad de todos los vicios y despojaos de las inquietudes del siglo presente. Es imposible que el alma ocupada, aunque sea levemente, por las atenciones invasoras de este mundo, merezca el don de la ciencia, sea fecunda en inteligencia espiritual o retenga con firmeza las santas lecturas que ha hecho(42).

Pero, de una manera mucho más específica, la castidad como dominio de las pasiones carnales en sentido estricto es indispensable para la ciencia espiritual. Esta, como un perfume, no puede subsistir en un jarrón sucio:

> Más fácil será que el jarrón impregnado de olores repugnantes infecte el más aromático de los perfumes y no que dé acogida a una dulzura o un encanto cualesquiera, ya que es más rápido lo puro para corromperse que lo corrompido para purificarse. […] Si tenéis pues empeño en respirar su incorruptible perfume, trabajad en primer lugar con todas vuestras fuerzas para obtener del Señor la pureza de la castidad(43).

Por último, hay que comprender que la castidad del cuerpo es la primera forma de una serie de «castidades» con que el espíritu debe adornarse para avanzar en el camino hacia el conocimiento espiritual sin apartarse jamás de él. Es preciso renunciar a la fornicación del cuerpo si se quiere comprender las Escrituras, pero también es necesario mantenerse alejado de la «fornicación» que constituyen las ceremonias idólatras, las supersticiones paganas, los augurios, los presagios, y de esa otra fornicación que es la observancia de la ley al modo judaico, de otra más que consiste en la herejía y, al fin, de la que hace que el pensamiento se aparte, por poco que sea, de Dios, en el que debería quedar siempre fijado. Y a medida que estas diferentes fornicaciones se desechen y el espíritu sea casto en un sentido cada vez más espiritual, la significación de la Escritura se desprenderá de sus misterios y aparecerá con valores cada vez más espirituales(44). La castidad practicada y la comprensión de la palabra crecen simultáneamente en espiritualidad. A punto tal que, yendo más allá, Casiano llega a decir, en las

Instituciones, que la castidad, en su forma perfecta, es suficiente para la comprensión de la *Escritura:* menciona a Teodoro, que no debía su conocimiento del Texto tanto a una «lectura estudiosa» –apenas entendía algunas palabras del griego– «como a la sola pureza del corazón»(45).

Pero esa pureza del corazón está ligada al conocimiento de conformidad con una dirección muy distinta: la que se orienta, de manera reflexiva, hacia el alma misma, sus pliegues y sus profundidades. Con respecto a ese conocimiento, la pureza no es simplemente una condición: es al mismo tiempo un efecto. No hay pureza de corazón si el alma no se vigila con atención, acechando los movimientos que se producen en ella y apartando todo lo que pueda desviarla de su contemplación. Pero, a la inversa, es en verdad gracias a la pureza como la mirada interior puede penetrar en los secretos del corazón, llevar la luz a él y disipar su oscuridad: «Al traspasar así, por la pureza de nuestra mirada interior, las negras tinieblas de los vicios, podremos sacarlos a plena luz del día y seremos capaces de descubrir su causa y su naturaleza»(46). Ahora bien, en este análisis de Casiano es importante señalar que la luz así llevada al corazón no lo ilumina de una vez, para expulsar todo lo que él puede contener de impuro. Disipa sus tinieblas, en el sentido de que pone de manifiesto lo que puede ocultarse en él. Pero lo que se oculta en el corazón es impureza, y poco a poco hay que librarse de ella mediante un examen atento, una vigilancia sin reposo, un remordimiento constante y la confesión que de él se hace. De modo que, por una circularidad que está en el centro de este ascetismo del conocimiento de sí, cuanto más puro es uno, más luz tiene para conocerse mejor; cuanto más se conoce, más se reconoce impuro, y cuanto más se reconoce sucio, más debe llevar a lo profundo de sí la luz que disipa las tinieblas del alma. Mencionando a los grandes maestros espirituales –esos maestros que no se pierden en «las conversaciones huecas», sino que tienen la experiencia y la práctica de la virtud–, Casiano dice que la pureza

> les daba principalmente esto: reconocerse cada vez más debilitados por el pecado –pues la compunción de sus faltas crecía cada día en proporción a su progreso en la pureza del alma– y suspirar constantemente desde el fondo del corazón al sentir que no podrían evitar jamás las manchas y la suciedad de los pecados, cuya marca veían en el más mínimo detalle de sus pensamientos(47).

En un pasaje de la colación sobre la oración se compara el alma con una pluma: las manchas la entorpecen, y la pureza, al contrario, le asegura una levedad ontológica que permite elevarla hacia el éter al menor soplo(48). Esta es una manera de marcar la relación fundamental de la castidad con la luz. Pero,

como se ha de advertir, esa relación, en la práctica de la ascesis, adopta formas complejas. La castidad es condición de acceso a una comprensión de la Escritura, la apertura a un sentido espiritual, una recta dirección del espíritu, una inmovilidad de la mirada del alma hasta la contemplación de Dios. Sin embargo, no será posible acercarse a esa contemplación sin un conocimiento de nosotros mismos que nos descubra en nuestras impurezas; y a su vez, ¿de dónde sacará ese conocimiento su luz y su fuerza, como no sea del Verbo de Dios, que penetra en nosotros y nos descubre tal como somos sin que seamos capaces de verlo por nuestra propia cuenta? Nos hace, de tal modo,

> sucumbir a nuestra indagación y nuestra exposición *[indagini nostrae atque expositioni]* y, «al romper así las puertas» de la ignorancia y «destrozar los cerrojos» de los vicios que nos excluyen de la verdadera ciencia, nos conducirá a nuestros «misterios secretos» y, según el apóstol, nos revelará, una vez iluminados, «los secretos de las tinieblas y nos manifestará los pensamientos de los corazones»(49).

Así, hay que concebir el doble proceso de una revelación de los arcanos del corazón, que es a la vez condición y efecto del conocimiento de Dios y de un encaminamiento hacia la ciencia espiritual que no puede hacerse sin un conocimiento de sí que ella hace posible. Y en el punto de articulación de esos dos procesos: la castidad.

2. *El combate espiritual*. La referencia al combate espiritual no está ausente de los tratados de virginidad del siglo IV. Discreta en Gregorio de Nisa, es mucho más frecuente en Juan Crisóstomo. Y permite relacionar el esfuerzo característico de la profesión de virginidad con el tema del mártir que, al pasar por las pruebas, triunfa y recibe la corona(50). En Casiano, la noción de combate no tiene un mero valor de referencia, sino que en parte gobierna el análisis(51). Tras la exposición de las reglas de la vida monástica, toda la segunda parte de las *Instituciones cenobíticas* se presenta como un tratado del combate espiritual(52). Combate acerca del cual Casiano destaca incansablemente, por medio de la mención de un texto de la Segunda Epístola a Timoteo (2, 15), que debe librarse como corresponde y según las reglas: debe ser *legítimo*(53). Eso equivale a decir que la vida del monje, al menos mientras no haya alcanzado la tranquilidad de la vida contemplativa, mientras sea una vida activa, debe desenvolverse como un combate ininterrumpido cuyas armas y tácticas es necesario aprender. Las *Instituciones* son el manual de ese aprendizaje. Transmite sus reglas generales, especifica sus formas particulares según los diferentes adversarios a los que hay que combatir y destaca por último la necesidad de adaptarlas a las situaciones

específicas y las fuerzas de cada uno. Disciplina general que debe combinarse con un principio de «discernimiento»(54).

¿De qué tipo de combate se trata? Los términos utilizados por Casiano abren un amplio abanico: *colluctatio, agon, certamen, pugna, bellum* [combate, lucha, certamen, pugna, guerra]. De estas palabras, las primeras hacen referencia al combate del atleta que se enfrenta a un rival a quien debe vencer habiéndose preparado y calificado, así como empleando contra él los procedimientos reglamentarios que lo autorizan a recibir finalmente la corona. Pero los otros términos corresponden al vocabulario de la guerra: expulsar al enemigo, desbaratar los ardides, rechazar el ataque de sus tropas. Por un lado, la lucha espiritual se remite al modelo atlético; por otro, al modelo militar. En realidad, no hay discontinuidad entre el primero y el segundo. Un largo pasaje de ese capítulo V que, al dar las reglas del primer combate por librar (contra la gula), esboza el método general de la lucha es característico de esa doble referencia. Se inicia con una serie de alusiones a la práctica del atletismo y los juegos: entrenamiento de los competidores, examen a cuyo término se acepta a los candidatos, método empleado por los lanzadores de jabalina, preparación y práctica de los pugilistas, etc.(55). Pero, de manera imperceptible, Casiano pasa al tema de la batalla entre enemigos. En esta, el soldado reemplaza al atleta: contra él, «tropas», «cohortes de adversarios» que es preciso expulsar del territorio; hay enemigos en el exterior, pero también enemigos interiores que debilitan al soldado debido a «luchas intestinas»(56).

El entrelazamiento de esas dos metáforas pone de relieve dos componentes esenciales del combate espiritual. Por una parte, como prueba atlética, el combate supone ejercicio, entrenamiento, voluntad de superarse, trabajo de uno sobre sí mismo, control y medida de sus propias fuerzas. Ascesis en el sentido estricto del término. Pero en tanto guerra contra un adversario (y más aún contra un enemigo incansable, capaz de todas las artimañas, que contra un rival en un juego honesto), la lucha se desarrolla en contra de otro. Atlético, el combate impone un modo de relación con uno mismo. Bélico, es una relación con un elemento irreductible de alteridad.

¿Cuál es ese otro, y contra quién debe librarse el combate? La segunda parte de las *Instituciones* (capítulos V a XII) enumera las ocho formas de combate necesarias y los ocho adversarios: gula, fornicación, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria, soberbia. Se reconoce aquí un esbozo del cuadro que llegará a ser más adelante el de los siete pecados capitales(57). Pero así como no hay que confundir pecado capital y pecado mortal, no hay que ver en los ocho

adversarios designados por Casiano una suerte de código de los actos que no deben perpetrarse o de las leyes cuya violación se castigará. En ellos nada tiene una estructura o un valor jurídicos. Hay que recordar que esta lista de Casiano deriva directamente de Evagrio. Ahora bien, este no buscaba trazar un cuadro de las faltas o las prohibiciones: quería establecer una tipología de los pensamientos. «Ocho» –decía– «son los pensamientos genéricos(58)». Y esos pensamientos, en la medida en que vienen a agitar el alma, perturbar su tranquilidad o enturbiar su mirada, le son insinuados por los demonios: *daimoniodeis logismoi*. Por tanto, que nos asalten no depende de nosotros, sino de esos demonios. En cambio, sí depende de nosotros que estos pensamientos se demoren o no, que susciten o no pasiones[(59)].

Casiano no utiliza el término «demonio» para designar a los ocho adversarios contra los cuales se distribuye el combate espiritual. Los llama «espíritu» *(spiritus):* espíritu de gula, espíritu de fornicación, espíritu de avaricia, etc. Su recurso a la gran demonología, que era tan importante en el monacato egipcio, es bastante discreto. Más que en las *Instituciones*, es en los textos más especulativos de las *Colaciones* donde ofrece, no el sistema general de esa demonología, [sino] las indicaciones indispensables para comprender qué son los espíritus, cuál es el origen y cuáles los modos de acción de esas «potestades adversas»[(60)]. No hay que creer que penetran en el alma y se instalan en ella. Desde luego, entre ellos y el alma humana hay parentesco y similitud de naturaleza, pero el alma es impenetrable. Los espíritus no pueden sino instalarse lo más cerca posible de ella, es decir, en un cuerpo, y con más facilidad en un cuerpo debilitado que les haga lugar. A partir de esa inserción material, suscitan en el cuerpo movimientos que, a su vez, inducen pensamientos, imágenes, recuerdos, etc. De manera insidiosa, esos pensamientos avanzan en el alma y el peligro que representan es tanto mayor porque su origen está oculto y cada quien puede imaginar que provienen de sí. Pero eso no es todo: el demonio puede ver cómo reacciona el alma ante tales insinuaciones. Pese a que esto no significa que su mirada pueda penetrar en el interior del alma, el demonio, al acecho en el cuerpo, puede observar, de acuerdo con los movimientos que en este se producen, la manera en que aquella admite o rechaza las sugerencias que él le hace. Por consiguiente, puede prolongarlas, intensificarlas, modificarlas, y también modificar por entero esos ataques, intentar, después de apelar a un «género» determinado de pensamientos, con otra categoría muy distinta, etc. Se trata, en suma, de un juego complejo entre el alma y su adversario, juego en el cual los pensamientos son enviados, repetidos, aceptados, relanzados por

intermedio del cuerpo, que inicia y recibe movimientos. En estos, el Enemigo detecta señales que guían su accionar, y también en estos el alma debe reconocer los signos de la presencia de su adversario. El combate espiritual es, por lo tanto, y en forma indisociable, enfrentamiento con el otro, dinámica de movimientos que pasan del alma al cuerpo y a la inversa, y, por último, tarea de desciframiento para discernir lo que se oculta bajo las apariencias de uno mismo.

En cuanto al término del combate, si bien se lo define idealmente por la tranquilidad del alma, su realidad es ambigua. Casiano menciona sin duda la posibilidad de alcanzar un estado en que los ataques del Enemigo, al cabo de tantos fracasos, hayan por fin terminado. Y cita a ciertos santos personajes que alcanzaron esa cumbre. Pero, como hemos visto[(61)], ese estado jamás puede considerarse un derecho adquirido ni una posición inexpugnable. Cayeron no pocos que se creían a salvo y porque se creían a salvo. Más precisamente, porque creían que se debían a sí mismos (a sus ejercicios, a sus progresos y a su fuerza) esa protección. En realidad, su confianza los exponía y su seguridad los volvía frágiles. Aquellos contra quienes el Enemigo ya nada puede hacer son aquellos que saben que nada pueden contra el Enemigo si Dios no acude en su ayuda:

> La experiencia y el sinnúmero de testimonios de la Escritura nos persuaden a más no poder de que nuestras fuerzas humanas, si no se apoyan en el auxilio que solo Dios es capaz de brindar, no podrán superar a tan poderosos enemigos, y de que es a Él a quien debemos atribuir cada día todo el honor de nuestras victorias(62).

Con eso, los asaltos de los malos pensamientos adquieren un valor muy distinto: si se apaciguaran, e incluso si carecieran siempre de vigor, el alma no tardaría en adormecerse en su autoconfianza o en enorgullecerse con la presunción de estar fuera de alcance. La potestad adversa podría entonces, por sorpresa, vencerla sin dejarle siquiera la posibilidad de resistir. Esto entraña un valor positivo en la permanencia y la intensidad del combate. Por consiguiente, hay que ver un beneficio en esa perpetua y manifiesta amenaza del mal. Un efecto de la beneficencia de Dios. En cuanto a la guerra que nos atraviesa,

> digo que es el efecto de una providencia divina. […] Así, la guerra que una disposición del Creador enciende en nosotros tiene en cierta manera su utilidad: nos estimula, nos fuerza a ser mejores, y, si llegara a cesar, veríamos que la sucede una paz funesta(63).

Casiano llega a compadecer a quienes son castos por naturaleza: los acecha la tibieza.

> Libres de la ley de la carne, estiman no tener necesidad de la labor de la abstinencia del cuerpo ni de la contrición del corazón. Su seguridad los abate y jamás se apresuran a buscar en verdad o bien a

poseer la perfección del corazón ni la purificación de los vicios del espíritu(64).

Paradoja fundamental del combate espiritual: solo puede llegar a su término si prosigue; en caso de cesar, existe el riesgo de que lleve a la derrota. Sus afanes, su labor, sus sufrimientos son un bien indispensable. Su recompensa en la tranquilidad sería un temible peligro. No se lo puede librar sin confiarse íntegramente a Dios, y quien descansara en esta fuerza, sin combatir con todas las suyas, sería abandonado por ella(65).

Así aparece el papel esencial de la noción de tentación. Tampoco en este caso dicha idea compleja se introduce por obra de la espiritualidad monástica. Sin embargo, es indudable que esta le atribuyó un valor de singular importancia y que a su alrededor organizó algunos de los elementos más decisivos de su tecnología. La tentación no es en modo alguno una categoría jurídica: no es una falta ni el esbozo de una falta ni siquiera la intención de cometerla. Es ante todo un *elemento dinámico* en las relaciones entre el exterior y el interior del alma: la insinuación de un pensamiento que le viene de una potestad distinta de sí. Solo hay tentación porque ese pensamiento ya está presente en el alma, es un pensamiento de ella; pero es la huella de un movimiento que procede de otra parte, el efecto de una voluntad ajena, y sigue en el alma un rumbo que remite a otro. En segundo lugar, la tentación es un *episodio dramático* en el combate, una batalla o una etapa de la batalla que puede ganarse o perderse. El alma puede dejarse sorprender e invadir por ella o, al contrario, rechazarla y vencerla; la tentación puede arrastrar consigo el deseo o, al contrario, suscitar la voluntad ardiente de apartarlo y apartarse. Por último, es *objeto de un análisis* necesario. En efecto, si la tentación es un ataque contra el alma –violento o casi imperceptible, frontal o insidioso–, ese ataque puede provenir del Diablo (no sin que Dios permita que así el Enemigo pueda hacer que se pierda) o de Dios (no sin que este busque con eso poner a prueba el alma, ejercitarla y fortalecerla y por lo tanto salvarla). En el corazón de la tentación siempre hay un secreto que debe revelarse: Satanás puede ocultarse bajo las apariencias del bien por medio de las artimañas malévolas de la ilusión, pero Dios, su voluntad y su beneficencia están siempre presentes en los peligros a que se expone el alma, aunque esta, en su ceguera, no los perciba.

En realidad, y este es un hecho importante, durante la formación de la ética cristiana, el cristianismo no desarrolló las tecnologías del alma o de sí en torno a la categoría de falta, ni siquiera ampliada, ni siquiera interiorizada, sino en torno a la noción de tentación, que es a la vez una unidad dinámica en las relaciones de uno mismo con el exterior, una unidad táctica de retroceso o rechazo o de

generación o expulsión, una unidad de análisis que en la reflexión de uno sobre uno mismo requiere el reconocimiento del otro y de las figuras interiores que lo enmascaran.

El tema de la castidad queda así encuadrado entre el principio de una pureza de corazón –que lo liga al objetivo de la contemplación divina y simultáneamente a la tarea del conocimiento– y el principio de un combate espiritual que, por medio de la noción de tentación, lo liga a la exigencia de desciframiento del otro en los secretos del alma.

* * *

Casiano analiza el combate de la castidad en el sexto capítulo de las *Instituciones* («Del espíritu de fornicación») y en varias de las *Colaciones:* la cuarta sobre «la concupiscencia de la carne y el Espíritu», la quinta sobre los «ocho vicios principales», la duodécima sobre «la castidad» y la vigesimosegunda sobre las «ilusiones nocturnas». Este combate aparece en segunda posición en una lista de ocho(66), bajo la forma de una lucha contra el espíritu de fornicación. La fornicación se divide a su vez en tres subcategorías(67). Esquema de apariencia muy jurídica si se lo compara con los catálogos de faltas, tal como los encontraremos cuando la Iglesia medieval organice el sacramento de penitencia conforme al modelo de una jurisdicción. Pero, sin lugar a duda, las especificaciones propuestas por Casiano tienen otro sentido.

En primer término, examinemos el lugar de la fornicación entre los otros espíritus del mal.

1. Casiano completa el cuadro de los ocho espíritus del mal con reagrupamientos internos. Establece pares de vicios que tienen entre sí relaciones particulares (de «alianza») y de «comunidad»(68): soberbia y vanagloria, pereza y acedia, avaricia e ira. La fornicación hace pareja con la gula. Por varias razones: porque son dos vicios «naturales», innatos en nosotros y de los cuales, por consiguiente, es muy difícil deshacerse; porque son dos vicios que implican la participación del cuerpo, no solo para formarse, sino para cumplir su objetivo, y, para terminar, porque hay entre ellos vínculos de causalidad directa: el exceso de comida enciende en el cuerpo el deseo de la fornicación(69). Y, sea porque de tal modo queda estrechamente asociado a la gula, sea, al contrario, debido a su propia naturaleza, el espíritu de fornicación desempeña un papel privilegiado respecto de los otros vicios.

Para empezar, en la cadena causal. Casiano destaca el hecho de que los vicios no son independientes unos de otros, aunque cada uno de ellos puede ser atacado, de manera más particular, por este o aquel(70). Un vector causal los liga entre sí: comienza con la gula, que nace con el cuerpo y enciende la fornicación; luego, esta primera pareja engendra la avaricia, entendida como atadura a los bienes terrenales, la cual da origen a las rivalidades, las disputas y la ira; de ahí proviene el abatimiento de la tristeza, que provoca la repugnancia hacia la vida monástica y la acedia. Este encadenamiento supone que nunca podrá vencerse un vicio si no se ha triunfado sobre el que le sirve de apoyo. «Al sofocarse los primeros, mitiga los siguientes; vencidos aquellos, estos, sin más afán, languidecen»(71). Situado en el principio de los demás, el par gula-fornicación, como «un árbol gigante que extiende a lo lejos su sombra»[(72)], debe ser arrancado de raíz. De ahí la importancia ascética del ayuno como forma de vencer la gula y cortar en seco con la fornicación. Esa es la base del ejercicio ascético, porque allí está el comienzo de la cadena causal.

El espíritu de fornicación está también en una posición dialéctica singular respecto de los últimos vicios, y sobre todo de la soberbia. En efecto, para Casiano, soberbia y vanagloria no pertenecen a la cadena causal de los demás vicios. Lejos de ser engendrados por estos, los provoca la victoria que se obtiene sobre ellos(73): soberbia «carnal» frente a los otros por la ostentación que uno hace de sus ayunos, su castidad, su pobreza, etc., y soberbia «espiritual» que lleva a creer que debe ese progreso únicamente a sus propios méritos(74). Vicio de la derrota de los vicios, al que sigue una caída tanto más pesada cuanto que se produce desde mayor altura. Y la fornicación, el más vergonzoso de todos los vicios, el que más rubor provoca, es consecuencia de la soberbia: castigo pero también tentación, prueba que Dios envía al presuntuoso para recordarle que la debilidad de la carne siempre lo amenaza si la gracia no acude en su auxilio.

> Por una consecuencia natural, cuando alguien ha gozado durante mucho tiempo de la pureza del corazón y del cuerpo, […] en cierta medida se glorifica en lo más profundo de sí mismo. […] Pero el Señor, por su bien, hace como si fuera a abandonarlo: comienza a enturbiarse la pureza que tanta seguridad le daba; en medio de la prosperidad espiritual, se ve tambalear(75).

En el gran ciclo de los combates, en el momento en que el alma ya solo tiene que luchar contra sí misma, vuelven a hacerse sentir los aguijones de la carne, que señalan así el necesario carácter inacabado de esa lucha y la amenazan con un perpetuo recomenzar.

Por último, respecto de los otros vicios la fornicación tiene cierto privilegio ontológico, que le confiere una importancia ascética particular. En efecto, sus

raíces, como las de la gula, están en el cuerpo. Es imposible vencerla sin someterse a maceraciones. Mientras la ira o la tristeza se combaten «mediante la sola industria del alma», la fornicación no puede arrancarse de raíz sin «la mortificación corporal, las vigilias, los ayunos, el trabajo que quebranta el cuerpo»(76). Eso hace todo, menos excluir el combate que el alma debe librar contra sí misma, porque la fornicación puede nacer de pensamientos, imágenes, recuerdos:

> Cuando el demonio, con sus sutiles ardides, ha insinuado en nuestro corazón el recuerdo de la mujer, empezando por nuestra madre, nuestras hermanas, nuestras familiares o algunas mujeres piadosas, debemos expulsar de nosotros ese recuerdo cuanto antes, por miedo a que, si nos demoramos demasiado en él, el tentador aproveche la oportunidad para subrepticiamente hacernos pensar en otras mujeres(77).

Sin embargo, la fornicación tiene con la gula una diferencia crucial. El combate contra la segunda debe librarse con mesura, porque no se puede renunciar a todo el alimento: hay que proveer a «lo necesario para la vida: […] y hacerlo por miedo a que el cuerpo, agotado por nuestra culpa, ya no pueda cumplir con los ejercicios espirituales necesarios»(78). Tenemos que mantener a distancia esa inclinación natural a la comida, tomarla sin pasión, pero no arrancarla de nosotros: tiene una legitimidad natural. Negarla por completo –es decir, hasta la muerte– sería «cargar el alma con un crimen»(79). En cambio, no hay límite en la lucha contra el espíritu de fornicación: debe extirparse todo cuanto pueda llevarnos a él y, en este dominio, ninguna exigencia natural podrá justificar la satisfacción de una necesidad. Se trata pues de hacer morir íntegramente una inclinación cuya supresión no entraña la muerte de nuestro cuerpo. La fornicación es, entre los ocho vicios, el único a la vez innato, natural, corporal en su origen, y que hay que destruir por completo, como sucede con esos vicios del alma que son la avaricia o la soberbia. Mortificación extrema, por consiguiente, que nos deja vivir en nuestro cuerpo al emanciparnos de la carne. «Salir de la carne sin dejar de morar en el cuerpo(80)». La lucha contra la fornicación nos da acceso a ese más allá de la naturaleza en la existencia terrenal. Nos «arranca del fango terrenal». Nos hace vivir en este mundo una vida que no es de este mundo. Por ser la más extrema, esta mortificación nos hace, incluso aquí abajo, la más alta promesa: «En la carne frágil», confiere «la ciudadanía que los santos cuentan con la promesa de poseer una vez liberados de la corruptibilidad carnal»(81).

Vemos pues que la fornicación, sin dejar de ser uno de los ocho elementos del esquema de los vicios, está en una posición particular con respecto a los demás:

a la cabeza del encadenamiento causal, en el principio de las recaídas y el combate, y en uno de los puntos más difíciles y decisivos del combate ascético.

2. En la quinta colación, Casiano divide el vicio de la fornicación en tres tipos. El primero consiste en la «conjunción de los dos sexos» *(commixtio sexus utriusque);* el segundo se cumple «sin contacto con la mujer» *(absque femineo tactu),* cosa que le valió a Onán su condena, y el tercero es «concebido por el espíritu y el pensamiento»(82). En la duodécima colación se reitera casi palabra por palabra la misma distinción: la conjunción carnal *(carnalis commixtio),* a la que Casiano da aquí el nombre de *fornicatio* en sentido estricto; luego la impureza, *immunditia,* que se produce sin contacto con una mujer, cuando uno duerme o vela, y que se debe a «la incuria de un espíritu sin circunspección»(83), y por último la *libido* que se desarrolla en los «pliegues del alma» y sin que haya «pasión corporal» *(sine passione corporis)*(84). Esta especificación es importante por ser la única que permite comprender lo que Casiano entiende por el término general de *fornicatio,* del cual no da, por otra parte, ninguna definición de conjunto. Pero es importante sobre todo por el uso que él hace de esas tres categorías, tan diferente de lo que podía encontrarse en muchos de los textos anteriores.

En efecto, había una trilogía tradicional de los pecados de la carne: el adulterio, la fornicación (que traducía la palabra griega *porneia* y designaba las relaciones sexuales fuera del matrimonio) y la corrupción de niños. En todo caso, son estas tres categorías las que encontramos en la *Didaché:* «No cometerás adulterio, no cometerás fornicación, no seducirás a los niños»(85). Y vuelven a encontrarse en la carta de Bernabé: «No cometas ni fornicación ni adulterio, no corrompas a los niños»(86). Luego sucedió con frecuencia que solo se retuvieran los dos primeros términos: la fornicación designa todas las faltas sexuales en general y el adulterio las que violan la obligación de fidelidad en el matrimonio(87). Pero, de todas formas, era muy habitual acompañar esta enumeración con preceptos acerca de la concupiscencia de pensamiento o de las miradas o todo lo que puede llevar a la consumación de un acto sexual prohibido: «No te dejes inducir por la concupiscencia, porque lleva a la fornicación; evita las palabras obscenas y las miradas descaradas, porque de ellas resultan los adulterios»(88).

El análisis de Casiano tiene dos particularidades: no asigna un valor específico al adulterio, que se incluye en la categoría de la fornicación en sentido estricto, y, sobre todo, presta atención exclusivamente a las otras dos categorías. En los diferentes textos en que menciona el combate de la castidad, ningún pasaje se

refiere a las relaciones sexuales propiamente dichas. En ninguna parte se consideran los diferentes «pecados» posibles según el acto realizado, la persona con quien se lo realiza, su edad, su sexo, las relaciones de parentesco que podrían existir. No aparece aquí ninguna de las categorías que en la Edad Media constituirán la gran codificación de los pecados de lujuria. Es indudable que Casiano, al dirigirse a aquellos monjes que habían hecho votos de renunciar a toda relación sexual, no tenía que retomar explícitamente esa condición previa. Sin embargo, hay que señalar que, sobre una cuestión importante de la vida cenobítica, que había suscitado en Basilio de Cesarea o Crisóstomo recomendaciones precisas(89), Casiano se conforma con alusiones furtivas: «Que nadie, en especial los más jóvenes, permanezca con otro, ni siquiera poco tiempo, o se retire con él o se tomen de la mano»(90). Todo sucede como si Casiano solo se interesara en los dos últimos términos de su subdivisión (referidos a lo que pasa sin relación sexual y sin pasión del cuerpo), elidiera la fornicación como conjunción entre dos individuos y no adjudicara importancia más que a aquellos elementos cuya condena antes solo tenía valor por acompañar a la que se pronunciaba contra los actos sexuales propiamente dichos.

Pero si sus análisis omiten la relación sexual y se despliegan en un mundo tan solitario y una escena tan interior, no es por una razón meramente negativa. Ocurre que lo esencial del combate de la castidad tiene un objetivo que no es del orden del acto o la relación, pues incumbe a una realidad que no es la de la relación sexual entre dos individuos. Un pasaje de la duodécima colación permite percibir cuál es esa realidad. En él Casiano caracteriza las seis etapas que marcan el progreso en la castidad. Ahora bien, como en esa caracterización no se trata de describir la castidad misma, sino de señalar los signos negativos en los que puede reconocerse su progreso –las diferentes huellas de impureza que desaparecen una tras otra–, tenemos allí la indicación del objeto contra el cual hay que pelear en el combate de la castidad.

Primera marca de ese progreso: el monje, cuando está despierto, no se «quiebra» ante un «ataque de la carne», *impugnatione carnali non eliditur.* Por lo tanto, ya no hay irrupción en el alma de movimientos que doblegan la voluntad.

Segunda etapa: si surgen «pensamientos voluptuosos» *(voluptariae cogitationes)* en su mente, el monje no se «demora» en ellos. No piensa en aquello que, involuntariamente y a su pesar, se descubre pensando(91).

Alcanzamos el tercer estadio cuando una percepción que proviene del mundo externo ya no es capaz de provocar la concupiscencia: uno puede cruzar una mirada con una mujer sin codicia alguna.

En la cuarta etapa ya no se experimenta, durante la vigilia, siquiera el más inocente movimiento de la carne. ¿Casiano quiere decir que ya no se produce ningún movimiento en la carne? ¿Y que entonces uno ejerce sobre su cuerpo un dominio total? Es poco probable, porque por otro lado insiste a menudo en la permanencia de los movimientos involuntarios del cuerpo. El término que utiliza –*perferre*– se relaciona sin duda con el hecho de que esos movimientos no son capaces de afectar el alma y esta no tiene que soportarlos.

Quinto grado:

> Si el tema de una colación o la secuela necesaria de una lectura introducen la idea de la generación humana, el espíritu no se deja rozar por el más sutil consentimiento del acto voluptuoso, sino que lo considera con una mirada tranquila y pura, como una obra muy simple, un ministerio necesario atribuido al género humano, y no sale más afectado de su recuerdo que si pensara en la fabricación de ladrillos o el ejercicio de algún otro oficio.

Para terminar, se llega al último estadio cuando «la seducción de los fantasmas femeninos no causa ilusión durante el dormir. Aunque no creamos que ese engaño es culpable de pecado, es sin embargo indicio de una concupiscencia que todavía se oculta en los tuétanos»(92).

Al señalar así los diferentes rasgos del espíritu de fornicación que se borran a medida que progresa la castidad, no se marca que haya relación alguna con un otro, ni con ningún acto, ni siquiera con la intención de cometerlo. Nada de fornicación en el sentido estricto del término. En ese microcosmos de la soledad están ausentes los dos grandes elementos en torno de los cuales giraba la ética sexual, no solo de los filósofos antiguos sino también la de un cristiano como Clemente de Alejandría, al menos en el libro II de *El Pedagogo:* la conjunción de dos individuos *(synousia)* y el placer del acto *(aphrodisia)*. Los elementos que se ponen en juego son los movimientos del cuerpo y las mociones del alma, las imágenes, las percepciones, los recuerdos, las figuras del sueño, el transcurrir espontáneo del pensamiento, el consentimiento de la voluntad, la vigilia y el dormir. Se esbozan allí dos polos que, cabe advertir, no coinciden con el cuerpo y el alma: el polo involuntario que es el de los movimientos físicos o el de las percepciones que se imponen, o bien el de los recuerdos e imágenes que sobrevienen, y que, al propagarse por el espíritu, invisten, solicitan y atraen a la voluntad, y el polo de la voluntad misma que acepta o rechaza, se aparta o se deja cautivar, se demora, consiente. Por un lado, pues, una mecánica del cuerpo y el pensamiento que, al rodear el alma, se carga de impureza y puede conducir hasta la polución, y por otro, el juego del pensamiento consigo mismo. Damos aquí con las dos formas de «fornicación» en sentido lato que Casiano había

definido junto con la conjunción de los sexos, y a las cuales ha reservado todo su análisis: la *immunditia*, que en la vigilia o el dormir sorprende a un alma inepta para vigilarse y, al margen de todo contacto con el otro, lleva a la polución, y la *libido*, que se desenvuelve en las profundidades del alma y que, recuerda Casiano, tiene en cuanto palabra un parentesco con *libet*(93).

El trabajo del combate espiritual y los progresos de la castidad cuyas seis etapas describe Casiano pueden comprenderse entonces como una tarea de disociación. Estamos muy lejos de la economía de los placeres y de la limitación estricta a los actos permitidos; lejos, asimismo, de la idea de una separación lo más radical posible entre el alma y el cuerpo. Se trata de una labor perpetua sobre el movimiento del pensamiento (sea que prolongue y transmita los del cuerpo, sea que los induzca), sobre sus formas más rudimentarias y sobre los elementos que pueden desencadenarlo, de manera que el sujeto jamás esté implicado en él, ni siquiera por la forma más oscura y aparentemente más «involuntaria» de voluntad. Los seis grados por los cuales –lo hemos visto– progresa la castidad representan seis etapas en el proceso que debe poner fin a la implicación de la voluntad. Deshacer la implicación en los movimientos del cuerpo es el primer grado. Luego, deshacer la implicación imaginativa (no demorarnos en lo que tenemos en mente). Luego, deshacer la implicación sensible (no experimentar ya los movimientos del cuerpo). Luego, deshacer la implicación representativa (no pensar más en los objetos como objetos de deseo posible). Y al fin, deshacer la implicación onírica (lo que puede haber de deseo en las imágenes del sueño, por involuntarias que sean). A esa implicación, que tiene su forma más visible en el acto voluntario o la voluntad explícita de realizar un acto, pero tan condenable que debe quedar excluida cuando comienza el trabajo ascético, a esa implicación del sujeto tanto más temible por producirse en lo que en él es menos voluntario, Casiano da el nombre de «concupiscencia». Contra esta se vuelven el combate espiritual, y el esfuerzo de disociación, de desimplicación que persigue.

Así se explica el hecho de que a lo largo de toda esa lucha contra el espíritu de «fornicación» y por la castidad, el problema fundamental y único, por así decir, sea el de la polución, desde sus aspectos voluntarios o las complacencias que la reclaman hasta las formas involuntarias en el dormir o el sueño. En efecto, tiene una importancia tan grande que Casiano hará de la ausencia de sueños eróticos y de polución nocturna el signo de que se ha llegado al estadio más alto de la castidad. Y a menudo retoma este tema: la prueba «de que hemos alcanzado esa pureza será que ninguna imagen nos engañe cuando estamos en reposo y

relajados en el dormir»(94), y también: «Ese es el fin de la integridad y su prueba definitiva: que ninguna excitación voluptuosa nos sobrevenga durante el sueño y no seamos conscientes de las poluciones a las cuales nos fuerza la naturaleza»(95). La vigesimosegunda colación está dedicada en su totalidad a la cuestión de las «poluciones de la noche» y la necesidad de «desplegar toda nuestra fuerza para librarnos de ellas». Y en varias oportunidades Casiano menciona a algunos santos personajes como Sereno, que habían llegado a un grado tan alto de virtud que jamás se habían expuesto a inconvenientes de ese tipo(96).

Se dirá que es muy lógico que, en una regla de vida en que la renuncia a toda relación sexual era fundamental, ese tema alcanzara tanta importancia. Se recordará también el valor atribuido, en grupos inspirados más o menos directamente por el pitagorismo, a los fenómenos del dormir y el sueño en tanto revelan la calidad de la existencia y las purificaciones que deben garantizar su serenidad. Por último, y sobre todo, hay que pensar que, desde el punto de vista de la pureza ritual, la polución nocturna constituía un problema, y precisamente este problema motiva la vigesimosegunda colación: ¿puede uno acercarse a los «santos altares» y [participar en](*) el «banquete salvífico» cuando se ha manchado por la noche?(97). Pero si todas esas razones pueden explicar la existencia de esta preocupación en los teóricos de la vida monástica, no pueden rendir cuentas del lugar, justamente central, que la cuestión de la polución voluntaria-involuntaria ocupó en todo el análisis de los combates de la castidad. La polución no es simplemente el objeto de una prohibición más intensa que las demás, o más difícil de observar. Es un «analizador» de la concupiscencia, habida cuenta de que permite determinar, en el despliegue de todo lo que la torna posible, la prepara, la incita y finalmente la desencadena, qué papel tienen lo voluntario y lo involuntario en medio de las imágenes, las percepciones y los recuerdos del alma. Todo el trabajo del asceta sobre sí mismo consiste en jamás dejar que su voluntad se comprometa en el movimiento que va del cuerpo al alma y del alma al cuerpo, y sobre el cual dicha voluntad puede tener influjo, para favorecerlo o para detenerlo, merced al movimiento del pensamiento. Las cinco primeras etapas del progreso de la castidad constituyen las desvinculaciones sucesivas y cada vez más sutiles de la voluntad respecto de los movimientos cada vez más tenues que pueden conducir a esa polución.

Queda entonces la última etapa. La etapa que permite alcanzar la santidad: la ausencia de las poluciones «absolutamente» involuntarias que se producen durante el dormir. Aun así, Casiano hace notar que, pese a producirse de tal

modo, no todas son forzosamente involuntarias. Un exceso de comida o pensamientos impuros durante el día son para ellas una especie de consentimiento, si no de preparación. Casiano también distingue la naturaleza del sueño que las acompaña y el grado de impureza de las imágenes. Se equivocaría quien se ve así sorprendido si atribuyera su causa al cuerpo y el dormir:

> Es el signo de un mal que se incubaba interiormente y no ha tenido su origen en la hora nocturna, sino que, enterrado en lo más profundo del alma, es llevado a la superficie por el reposo del sueño y revela así la fiebre oculta de las pasiones que hemos contraído al deleitarnos a lo largo de muchas jornadas con pensamientos malsanos(98).

Y, finalmente, queda la polución sin huella alguna de complicidad, sin ese placer que prueba nuestro consentimiento ni siquiera acompañada por la más mínima imagen onírica. Sin duda, ese es el punto al que puede llegar un asceta que se ejercite lo suficiente: la polución ya no es más que un «resto» en que el sujeto no tiene papel alguno.

> Debemos esforzarnos por sofocar las mociones del alma y las pasiones de la carne hasta que esta satisfaga las exigencias de la naturaleza sin suscitar voluptuosidad, y se deshaga de la sobreabundancia de sus humores sin ningún prurito malsano y sin dar lugar a un combate por la castidad(99).

Como solo se trata ya de un fenómeno natural, únicamente la potestad que es más fuerte que la naturaleza puede liberarnos de él: la gracia. Por eso, la ausencia de poluciones es marca de la santidad, sello de la más alta castidad posible, beneficio que cabe esperarse pero no adquirirse.

Por su parte, el deber del hombre consiste nada menos que en permanecer en un estado de perpetua vigilancia de sí en cuanto a los menores movimientos que puedan producirse en su cuerpo o su alma. Velar noche y día, en la noche por el día y en el día pensando en el anochecer que se acerca. «Así como la pureza y la vigilancia durante la jornada predisponen a ser casto durante la noche, así la vigilancia nocturna templa el corazón y le da fuerzas para observar la castidad durante el día(100)». Esa vigilancia es la puesta en práctica de la «discriminación» que, como hemos visto(101), reside en el centro de la tecnología de sí tal como se desarrolla en la espiritualidad de inspiración evagriana. El trabajo del molinero que selecciona las semillas, el del centurión que distribuye a los soldados, el del cambista que pesa las monedas para aceptarlas o rechazarlas, es el trabajo que el monje debe hacer incesantemente con sus propios pensamientos para reconocer los que son portadores de

tentaciones. Ese trabajo le permitirá clasificar los pensamientos según su origen, distinguirlos según su cualidad propia y desvincular el objeto que se representa en ellos del placer que podría evocar. Tarea de análisis permanente que es preciso ejercer sobre sí mismo y, por el deber de la confesión, en relación con los otros(102). Ni la concepción de conjunto que Casiano se forja de la castidad y la «fornicación», ni su manera de analizarlas, tampoco los diferentes elementos que pone de relieve en ellas y que pone en relación (polución, *libido*, concupiscencia) pueden comprenderse sin referencia a las tecnologías de sí mediante las cuales caracteriza la vida monástica y el combate espiritual que la atraviesa.

* * *

¿De Tertuliano a Casiano hay que ver una intensificación de las «prohibiciones», una valorización más acentuada de la continencia total, una descalificación creciente del acto sexual? Es indudable que el problema no debe plantearse en estos términos.

La organización de la institución monástica y el dimorfismo que así se estableció entre la vida de los monjes y la de los laicos introdujeron cambios importantes en el problema de la renuncia a las relaciones sexuales. De manera correlativa, indujeron el desarrollo de tecnologías de sí muy complejas. Aparecieron en esa práctica de la renuncia una regla de vida y un modo de análisis que, a pesar de las continuidades visibles, marcan diferencias importantes con el pasado. En Tertuliano el estado de virginidad implicaba una actitud exterior e interior de renuncia al mundo, completada por reglas de modales, de conducta y de maneras de ser. En la gran mística de la virginidad que se desarrolla a partir del siglo III, el rigor de la renuncia (sobre el tema, ya presente en Tertuliano, de la unión con Cristo) invierte la forma negativa de la continencia para convertirla en promesa de matrimonio espiritual. En Casiano, que –reiterémoslo– es mucho más testigo que inventor, se produce algo así como un desdoblamiento, una suerte de paso atrás que revela toda la profundidad de una escena interior.

Pero de ningún modo se trata de la interiorización de un catálogo de prohibiciones, que sustituya la del acto por la de la intención. Se trata de la apertura de un dominio (cuya importancia ya destacaban textos como los de Gregorio de Nisa y, sobre todo, Basilio de Ancira) que es el del pensamiento, con su transcurrir irregular y espontáneo, sus imágenes, sus recuerdos, sus

percepciones, con los movimientos y las impresiones que se comunican del cuerpo al alma y del alma al cuerpo. Lo que está en juego entonces no es un código de actos permitidos o prohibidos, es toda una técnica para vigilar, analizar y diagnosticar el pensamiento, sus orígenes, sus cualidades, sus peligros, sus poderes de seducción, y todas las fuerzas oscuras que pueden ocultarse bajo el aspecto que él presenta. Y si en definitiva el objetivo es indudablemente expulsar todo lo que es impuro o induce impureza, solo podrá alcanzárselo en virtud de una vigilancia que nunca ceda, una sospecha que se dirija por doquier y a cada instante contra uno mismo. Es necesario que la cuestión se plantee siempre, a fin de desalojar todo lo que en materia de «fornicación» secreta puede ocultarse en los pliegues más profundos del alma.

En esta ascesis de la castidad puede reconocerse un proceso de «subjetivación», que relega a un lejano segundo plano una ética sexual centrada en la economía de los actos. Pero de inmediato hay que señalar dos cosas. Esa subjetivación es indisociable de un proceso de conocimiento que hace de la obligación de buscar y decir la verdad sobre uno mismo una condición indispensable y permanente de aquella ética. La subjetivación, si la hay, implica una objetivación indefinida de uno por sí mismo: indefinida en el sentido de que, al no adquirirse nunca de una vez por todas, no tiene fin en el tiempo, y en el sentido de que siempre hay que llevar lo más lejos posible el examen de los movimientos del pensamiento, por tenues e inocentes que parezcan. Por otra parte, esa subjetivación en forma de búsqueda de la verdad de sí se efectúa mediante complejas relaciones con los otros. Y de varias maneras: porque se trata de desalojar de uno el poder del Otro, el Enemigo, que se oculta bajo las apariencias de uno mismo; porque se trata de librar contra ese Otro un combate incesante del que uno no puede salir vencedor sin el socorro de la Omnipotencia, que es más poderosa que él, y, al fin, porque la confesión ante los otros, el sometimiento a sus consejos, la obediencia permanente a los directores, son indispensables para dicho combate.

Por ende, la subjetivación de la ética sexual, la producción indefinida de la verdad sobre uno mismo, la puesta en juego de relaciones de combate y dependencia con el otro forman parte de un conjunto. Esos elementos se elaboraron progresivamente en el cristianismo de los primeros siglos, pero las tecnologías de sí desarrolladas en la vida monástica los conectaron, transformaron y sistematizaron.

(1) Basilio de Ancira, *De la verdadera integridad de la virginidad*, 1.
(2) *Ibid.*, 24-29 y 36-39.
(3) *Ibid.*, 2 y 51.
(4) *Ibid.*, 54 y 55.
(5) *Ibid.*, 1.
(6) De todas maneras, Basilio también indica que sus consejos pueden ser válidos para los lectores ocasionales.
(7) *«Areskei de toiaute hoian autos auten plasai ethelesen», ibid.*, 17. El mismo argumento aparecía en Cipriano: véase *supra*, «Virginidad y continencia», en este mismo capítulo.
(8) La cuestión de la diferenciación sexual en las almas era un viejo problema. Así Tertuliano [en *De virginibus velandis*, 7-8; *De anima*, 27, etc.].
(9) Basilio de Ancira, *De la verdadera integridad de la virginidad*, 44-45.
(10) *Ibid.*, 15.
(11) *Ibid.*
(12) *Ibid.*, 46.
(13) *Ibid.*, 47.
(14) *Ibid.*
(15) *Ibid.*, 43; véase *ibid.*, 13.
(16) *Ibid.*, 61. Contra el eunuquismo, Basilio también pone de relieve, sobre la base de consideraciones fisiológicas, los restos de deseo que asedian el cuerpo y son tanto más violentos cuanto que no pueden encontrar ninguna salida.
(17) Más adelante veremos la importancia de esta cuestión de la imagen en el dormir, la mancha que ocasiona en el cuerpo y la complacencia que la provoca.
(18) Basilio de Ancira, *De la verdadera integridad de la virginidad*, 13.
(19) *Ibid.*, 36.
(20) *Ibid.*
(21) *Ibid.*, 27.
(*) [Manuscrito: «virginidad».]
(22) *Ibid.*, 28.
(23) J. Casiano, *Colaciones*, XXI, 4.
(24) *Ibid.*, XXII, 6.
(25) J. Casiano, *Instituciones*, VI, 4.
(26) *Ibid.*, VI, 19.
(27) *«Propriae puritatis delectatione subsistit»*, J. Casiano, *Colaciones*, XII, 10.
(28) *Ibid.*, XIII, 5.
(29) *Ibid.*, XII, 10.
(30) *Ibid.*, XII, 11.
(31) *Ibid.*
(32) *Ibid.*, XI, 15.
(33) Como se verá, solo la gracia puede permitir alcanzarlo, e incluso las tentaciones son tal vez una gracia.
(34) *Ibid.*, XII, 5.
(35) *Ibid.*, XII, 14.
(36) *Ibid.*, XII, 4.
(37) *Ibid.*, X, 8: *«Deo jugiter inhaerere»*.
(38) *Ibid.*, IX, 18: *«in illius dilectionem resoluta atque rejecta»*.
(39) *Ibid.*, IX, 19.
(40) *Ibid.*, XI, 13: *«Quem semel sua virtute possederit, non partem, sed totam ejus occupet mentem»* [«Cuando Él se ha tomado posesión de un espíritu, no ocupa solo en parte, sino por entero el pensamiento», versión a partir de la trad. fr. de E. Pichery].

(41) J. Casiano, *Instituciones*, I, 11.
(42) J. Casiano, *Colaciones*, XIV, 9. «Es imposible que el alma que no es pura obtenga el don de la ciencia espiritual» (*ibid.*, XIV, 10).
(43) *Ibid.*, XIV, 14 y 16.
(44) *Ibid.*, XIV.
(45) J. Casiano, *Instituciones*, V, 33. En VI, 18, Juan Casiano expone una formulación más prudente: «Sin duda es posible hallar personas castas que no posean la gracia de la ciencia, pero es imposible poseer la ciencia espiritual sin una completa castidad». De hecho, como lo prueba la continuación del ejemplo de Teodoro, es la gracia de Cristo la que otorga a su castidad ignorante la comprensión de los misterios de la Escritura.
(46) *Ibid.*, V, 2.
(47) *Ibid.*, XII, 15.
(48) J. Casiano, *Colaciones*, IX, 4.
(49) J. Casiano, *Instituciones*, V, 2.
(50) Véase en particular San Juan Crisóstomo, *La virginidad*, XXXVIII. Véase asimismo *ibid.*, VII, 17 y 22; IX, 24, y LXXXIV, 3.
(51) Esta noción de combate es central tanto en Pacomio como en Evagrio.
(52) «Luego de componer cuatro libros sobre las instituciones de los monasterios, nos disponemos ahora […] a emprender el combate contra los ochos vicios principales», J. Casiano, *Instituciones*, V, 1.
(53) Las expresiones concernientes a la «corrección» del combate son muy numerosas. Así, a título de ejemplo, *ibid.*, V, 17 y 18; VI, 5; VII, 20; VIII, 5; IX, 2; XI, 19, y XII, 32.
(54) Así, acerca del combate contra la gula: «Dista de ser fácil observar una regla uniforme para el ayuno. […] Una resistencia física desigual, la edad o el sexo pueden hacer variar el tiempo, la cantidad y la calidad de los alimentos; pero la virtud interior de continencia impone a todos la misma obligación de mortificarse», *ibid.*, V, 5.
(55) *Ibid.*, V, 12.
(56) *Ibid.*, V, 19-21.
(57) Sobre la historia de estas listas de pecados capitales, véase A. Guillaumont [, «Introduction» al vol. 1 de Évagre le Pontique (Evagrio Póntico), *Traité pratique*, pp. 67 y ss].
(58) Evagrio Póntico, *Tratado práctico*, 6.
(59) *[Ibid.]*
(60) [J. Casiano, *Colaciones*, VIII, 13.]
(61) [Véase *supra*.]
(62) J. Casiano, *Colaciones*, V, 15.
(63) *Ibid.*, IV, 7.
(64) *Ibid.*, IV, 17.
(65) Sobre todo esto, véase [nota incompleta].
(66) Los otros siete, lo hemos visto, son la gula, la avaricia, la ira, la [tristeza], la acedia, la vanagloria y la soberbia.
(67) Véase *infra*.
(68) J. Casiano, *Colaciones*, V, 10.
(69) J. Casiano, *Instituciones*, V, y *Colaciones*, V.
(70) J. Casiano, *Colaciones*, V, 13-14.
(71) *Ibid.*, V, 10.
(72) *[Ibid.]*
(73) *Ibid.*
(74) J. Casiano, *Instituciones*, XII, 2.
(75) J. Casiano, *Colaciones*, XII, 6. Véanse ejemplos de la caída en el espíritu de fornicación debido a la soberbia y la presunción en *ibid.*, II, 13, y sobre todo en J. Casiano, *Instituciones*, XII, 20 y 21, donde las faltas contra la humildad que se debe a Dios son sancionadas con las tentaciones más humillantes, las de un

deseo *contra usum naturae* y la inmundicia de una «pasión impura».

(76) J. Casiano, *Colaciones*, V, 4.

(77) J. Casiano, *Instituciones*, VI, 13.

(78) *Ibid.*, V, 8.

(79) J. Casiano, *Colaciones*, V, 19.

(80) J. Casiano, *Instituciones*, VI, 6.

(81) *Ibid.*

(82) J. Casiano, *Colaciones*, V, 11.

(83) *Ibid.*, XII, 2.

(84) *Ibid.* Casiano apoya su tripartición en un pasaje de Colosenses, 3, 5.

(85) *Didache*, II, 2.

(86) *Epístola del Pseudo Bernabé*, XIX, 4. Un poco antes (X, 6-8), a propósito de las prohibiciones alimentarias, el mismo texto interpreta la de comer hiena como prohibición del adulterio, la de comer liebre como prohibición de la seducción de niños y la de comer comadreja como condena de las relaciones orales.

(87) Así San Agustín, *Sermones*, sermón 56, 12.

(88) *Didache*, III, 3.

(89) Basilio de Cesarea, *Exhortación a renunciar al mundo*, 5: «Evita todo comercio, toda relación con los jóvenes cofrades de tu edad. Húyeles como al fuego. Numerosos son, lamentablemente, aquellos a quienes por su intermedio el enemigo ha inflamado y entregado a las llamas eternas». Véanse las precauciones indicadas en las *Grandes reglas* (34) y las *Reglas breves* (220). Véase asimismo San Juan Crisóstomo, *Contra los impugnadores de la vida monástica* (P. G., vol. 47, cols. 319-386).

(90) J. Casiano, *Instituciones*, II, 15. Quienes infringen esta ley cometen una falta grave y son sospechosos de *«conjurationis pravique consilii»*. ¿Son estas palabras una manera alusiva de designar un comportamiento amoroso o apuntan al peligro de las relaciones privilegiadas entre miembros de la misma comunidad? Las mismas recomendaciones en *Instituciones*, IV, 16.

(91) El término que utiliza Casiano para designar el hecho de que la mente se demora en esos pensamientos es *immorari*. La *delectatio morosa* será, desde entonces, una de las categorías importantes en la ética sexual de la Edad Media.

(92) J. Casiano, *Colaciones*, XII, 7.

(93) *Ibid.*, V, 11 y XII, 2. Véase *supra*.

(94) J. Casiano, *Instituciones*, VI, 10.

(95) *Ibid.*, VI, 20.

(96) J. Casiano, *Colaciones*, VII, 1 y XII, 7. Otras alusiones a este tema en J. Casiano, *Instituciones*, II, 13 y III, 5.

(*) [Manuscrito: «acercarse a», corregido en 1982 («El combate de la castidad») por «participar en».]

(97) J. Casiano, *Colaciones*, XXII, 5.

(98) J. Casiano, *Instituciones*, VI, 11.

(99) *Ibid.*, VI, 22.

(100) *Ibid.*, VI, 23.

(101) Véase *supra*, «El arte de las artes», en el cap. I.

(102) Véase J. Casiano, *Colaciones*, XXII, 6, donde se presenta el ejemplo de una «consulta» acerca de un monje que cada vez que acudía a la comunión era víctima de una ilusión nocturna y, por ende, no se atrevía a tomar parte en los sagrados misterios. Tras un interrogatorio y varias discusiones, los «médicos espirituales» diagnostican que el diablo envía esas ilusiones para impedir al monje llegar a la comunión que desea. Abstenerse es, pues, caer en la trampa diabólica, y comulgar pese a todo es vencerla. Una vez tomada esta decisión, el diablo ya no tuvo motivos para provocar esa impureza prohibitiva.

CAPÍTULO III

ESTAR CASADO

1. EL DEBER DE LOS ESPOSOS

En el cristianismo antiguo no encontramos tantos tratados sobre el matrimonio como sobre la virginidad. En cuanto tal, la vida matrimonial no es objeto de una elaboración que haga de ella una práctica específica y una «profesión» dotada de un sentido espiritual particular. No hay arte, no hay *techne* de la vida matrimonial, si se exceptúa el capítulo de *El Pedagogo* antes estudiado [«Creación, procreación», en el cap. I], que, como hemos visto, estaba muy próximo a la moral antigua. Desde luego, esto no quiere decir que no haya reflexiones sobre el principio mismo del matrimonio, sobre su legitimidad o su aceptabilidad. Todos los debates alrededor del encratismo, todas las polémicas con los gnósticos y los movimientos dualistas, están atravesados por la cuestión del matrimonio; como hemos visto, el [tercer] *Stromata* de Clemente de Alejandría, incluye un testimonio temprano sobre el alcance de esos debates, que bajo formas diversas se extendieron a las épocas siguientes. Si bien la cuestión del «derecho» al matrimonio y su valor relativo en comparación con la continencia estricta y el celibato se plantea de manera muy temprana, su resultado no es la constitución de un arte de la existencia matrimonial. Es significativo, por ejemplo, que Tertuliano plantee el problema del principio del matrimonio en el *Adversus Marcionem* –es decir, en un texto de impugnación teórica de un adversario gnóstico– y que solo dé consejos sobre la vida matrimonial por medio de los textos concernientes a las maneras de vivir al margen del matrimonio, en la virginidad o la viudez *(De virginibus velandis, Ad uxorem, Exhortatio ad castitatem).*

La expansión de las reflexiones y de los textos destinados a guiar a los cristianos casados en su vida matrimonial y las relaciones que mantienen como esposos se constata sobre todo a finales del siglo IV. Con mucha más claridad que antes, el matrimonio se perfila entonces como profesión cristiana y las relaciones entre esposos se convierten también en un dominio de análisis y ejercicio, en el mismo carácter, aunque con una intensidad mucho menor, que las relaciones de uno consigo mismo en la existencia ascética. Esta evolución puede vincularse a varios fenómenos.

Hay que ver en ella, ante todo, una relación con la valorización extrema de la vida monástica y de la renuncia radical al mundo, como efecto y contrapeso a la vez. Frente a las formas de ascetismo intenso que amenazaban con desplazar el

centro de gravedad del cristianismo hacia fuera de las comunidades urbanas, lejos de toda vida pública y hacia grupos reducidos de elegidos, hubo en la segunda mitad del siglo IV un esfuerzo –particularmente manifiesto en Oriente, donde se había desarrollado el monacato– por fortalecer la significación religiosa de la vida cotidiana y atenuar así el dimorfismo que podría llegar a establecerse en las modalidades de la vida cristiana. Ya no bastaba con decir que la continencia no era un precepto y que tampoco era indispensable para la salvación; había que mostrar además que los valores eran accesibles para quienes llevaban la vida del mundo, y que por lo tanto también lo eran las reglas a las cuales debían someterse. Juan Crisóstomo retoma a menudo la idea de que no debe haber una diferencia fundamental entre la vida del asceta y la del hombre casado:

> Un hombre que está en el mundo no debe tener más que una ventaja sobre el monje: la de poder cohabitar con su esposa legítima. Tiene ese derecho, pero, por lo demás, tiene que cumplir el mismo deber que el monje(1).

Este texto es revelador de un movimiento que hace refluir hacia la vida del mundo una serie de valores, preocupaciones y prácticas que tenían una singular amplitud en la vida ascética. ¿Un nuevo rigorismo? Tal vez. Pero que es preciso leer en la misma medida como una difusión del ideal monástico y como un esfuerzo para limitar hasta cierto punto sus efectos; se trataba de dar una intensidad religiosa a una vida que no imponía rupturas semejantes. A finales del siglo IV varios grandes pastores fueron a la vez testigos y agentes de esta transferencia. Formados en la disciplina ascética, y tras ejercer durante un tiempo el monacato, pudieron, una vez puestos a la cabeza de una iglesia, desarrollar una práctica pastoral inspirada en esa experiencia primigenia. Así sucedió con Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa y el propio Crisóstomo. En condiciones muy diferentes, San Jerónimo y San Agustín, en Occidente, adoptaron un papel hasta cierto punto similar: promovieron el desarrollo de una pastoral cuyo objetivo era adaptar a la vida en el mundo algunos de los valores ascéticos de la existencia monástica, así como las prácticas de dirección de los individuos.

Ahora bien, este fenómeno no puede separarse de las nuevas relaciones que se establecen en la misma época entre el cristianismo y el Imperio. Se entrecruzan entonces dos procesos. En tanto institución primero reconocida y luego oficial, la Iglesia cristiana ocupa de manera cada vez más desenvuelta y visible funciones de organización, administración, control y reglamentación de la

sociedad. A la vez la burocracia imperial, por su lado, procura incrementar más y más, por encima de las estructuras tradicionales, su influencia sobre los individuos(2). En el punto de cruce de esos dos procesos vemos aparecer este efecto paradójico: prácticas y valores que se habían desarrollado o intensificado en modos de vida que proponían una ruptura explícita con el mundo y la sociedad civil comienzan a actuar, no sin atenuaciones y modificaciones, en formas institucionales sostenidas o apoyadas por la organización del Estado y las estructuras políticas generales. Se genera así una doble presión: una procedente del fortalecimiento del ideal ascético, al margen de las formas tradicionales de la vida social e incluso contra ellas, y otra procedente del apoyo recíproco que están en condiciones de darse las instituciones eclesiásticas y las estructuras del Estado(3). La vida de los individuos, en lo que puede tener de privado, cotidiano y singular, se ve así convertida en objeto, si no de una cobertura general, sí al menos de un cuidado y una vigilancia que, por supuesto, no son similares a los que podían realizar las ciudades helenísticas ni a los que ejercían las primeras comunidades cristianas.

Hay en eso una novedad que sería difícil de refutar. Sin embargo, lo que se produce no es una ruptura abrupta. Uno de los rasgos más notables de esa pastoral de la vida cotidiana es que, en varios puntos importantes, muestra una continuidad con la moral filosófica tal como se la conoció en Plutarco, Musonio, Séneca o Epicteto. De manera que, aunque casi hayan desaparecido las referencias explícitas a los autores paganos –son notoriamente menos numerosas y menos positivas en Crisóstomo, por ejemplo, que en Clemente de Alejandría, dos siglos antes–, puede notarse la permanencia o el resurgimiento de temas característicos de la filosofía helenística. Pero, por un lado, esos temas se reinscriben en un contexto teórico particular, están ligados a valores y prácticas cuyo ascetismo, por atenuado que sea, se refiere pese a todo, en forma más o menos directa, a la exigencia general de morir para el mundo; [por otro lado,] se articulan con relaciones de autoridad de tipo pastoral. Por todas estas razones, los elementos comunes a la moral filosófica de la Antigüedad y la ética cristiana tuvieron efectos diferentes. A lo cual hay que agregar que la extensión del cristianismo, su constitución como religión de Estado y la importancia de las instituciones eclesiásticas –después de todo, el cristianismo fue la primera religión que se organizó como Iglesia– le dieron una capacidad de penetración mucho más grande que la de la filosofía de la Antigüedad, aun en sus formas populares. Tampoco en esta cuestión hay que forzar las cosas. El cristianismo, sobre todo en sus exigencias morales cotidianas, no se convirtió a comienzos del

siglo V en una regla de vida reconocida y practicada por todos; por lo demás, nunca llegó a serlo a lo largo de toda su historia. Pero conllevaba una exigencia de universalidad, y esta contaba con un apoyo institucional que hacía de ella algo distinto a un principio general (como podía serlo la ética estoica, por ejemplo): una posibilidad efectivamente puesta en práctica de generalización indefinida.

En esa ética, sin duda el matrimonio –las relaciones entre los esposos, la constitución y el mantenimiento de la familia alrededor de la pareja– constituye uno de los elementos esenciales. La primera razón es que entre la existencia ascética y la vida en el mundo la diferencia más notoria obedecía al matrimonio.

> Os equivocáis enormemente y cometéis un grave error si creéis que una cosa se exige del hombre del mundo y otra del monje: la diferencia entre ellos es que uno está casado y otro no; en cuanto a los demás, están sometidos a obligaciones comunes(4).

Sobre esta diferencia en sí misma y sobre dónde actúa de la manera más significativa –las relaciones sexuales entre esposos–, la cuestión será definir el conjunto de reglas y prácticas que deben aplicarse para que la menos ascética de esas dos formas de vida no quede apartada de todo valor religioso ni privada de la esperanza de la salvación. Pero por otra parte, el desarrollo de la administración imperial y la desaparición gradual de los poderes tradicionales asignaban un papel cada vez más importante a la familia, entendida como célula matrimonial: la hacían ver como el elemento básico de la sociedad y el punto de articulación primordial entre la conducta moral de los individuos y el sistema de las leyes universales. Así, se llega a un resultado que a primera vista acaso parezca paradójico: entre la intensificación del ascetismo y la ampliación de las estructuras estatales, la célula familiar, las relaciones entre esposos, la vida cotidiana de la pareja y hasta su actividad sexual se convierten en objetivos importantes.

¿No lo eran ya en la *República* y las *Leyes*, o en la *Política* de Aristóteles? Desde luego. Pero de otro modo. Lo que muestra el examen de los textos cristianos que tratan este problema hacia finales del siglo IV y comienzos del siglo V es que, al contrario de lo que sucedía entre los griegos clásicos y también de lo que dejan suponer las interpretaciones corrientes, si las relaciones sexuales entre esposos se tornaron importantes, no fue en cuanto podían y debían destinarse a la procreación.

Dejo para un último capítulo la concepción de San Agustín. A la vez porque constituye el marco teórico más riguroso que permite dar lugar simultáneamente a una ascesis de la castidad y a una moral del matrimonio, y porque, visto que

sirvió de referencia constante a la ética sexual del cristianismo occidental, será el punto de partida del estudio siguiente. En el presente capítulo estudiaré el arte de la vida matrimonial tal como puede encontrárselo a finales del siglo IV en la literatura homilética, que era uno de los principales instrumentos de la actividad pastoral. Y para evitar la dispersión en esa inmensa literatura, tomaré como referencia privilegiada las homilías de Crisóstomo, no sin antes hacer notar que pertenecen, con los acentos que les son propios, a toda una corriente. En efecto, muchas de las ideas que él formula acerca del matrimonio las reencontraríamos en contemporáneos a veces cercanos como Gregorio de Nisa, o más lejanos como San Jerónimo. Algunas tienen su punto de partida en Orígenes. Por ende, no me referiré aquí a Crisóstomo como al fundador de una nueva ética del matrimonio, sino como testigo y ejemplo de una pastoral de la vida de los cónyuges que ya estaba muy desarrollada en la época de sus escritos. Agreguemos que Crisóstomo conoció y practicó la vida monástica antes de regresar a Antioquía; que los textos que escribió en los años posteriores a su retorno están muy marcados por esas prácticas ascéticas, por ejemplo el *Adversus oppugnatores vitae monasticae;* que escribió su tratado *La virginidad,* hacia 382, bajo esa inspiración, y que, por haber ejercido diversas funciones pastorales, desde el diaconado en Antioquía hasta el episcopado en Constantinopla, lo esencial de su obra se consagra (a partir de 386) a la predicación y las homilías. Digamos por último que con mucha frecuencia dio consejos acerca de la manera de comportarse en el estado matrimonial: algunas de sus homilías –en especial, la vigésima sobre la Epístola a los Efesios, la decimonovena sobre la Primera Epístola a los Corintios, la cuarta de las que comentan el texto *Vidi Dominum* y, por último, las tres que pronunció en Constantinopla a comienzos del siglo V, y a las que suele darse el nombre de «tres homilías sobre el matrimonio(5)»– constituyen verdaderos pequeños tratados del estado matrimonial. En ellos se considera una multiplicidad de cuestiones muy concretas: cómo educar a los hijos con vistas al matrimonio, cómo escoger una esposa, cómo debe desarrollarse la ceremonia matrimonial, cómo comportarse con la propia mujer en la vida de todos los días, a qué principio de economía someter las relaciones sexuales, etc.

Estos textos suelen oponerse al *De virginitate* y a las fórmulas despectivas que Crisóstomo utiliza allí contra el matrimonio: larga descripción de sus inconvenientes; afirmación constante de la superioridad de la virginidad; el tema de que, como ahora el tiempo ha «llegado a su término», «ya no es momento de pensar en el matrimonio»[(6)]. El problema no consiste aquí en calibrar la

coherencia del pensamiento de Crisóstomo. Solo recordaré de antemano una serie de proposiciones que encontramos formuladas con claridad en ese texto que es, sin embargo, tan ascético: que de por sí el matrimonio no puede considerarse como un mal (de serlo, no habría que honrar la virginidad); que Dios, aunque desee que nos abstengamos de él, no lo prohíbe en manera alguna; que el buen matrimonio implica relaciones de amistad que aseguren su paz, y que la mujer tiene deberes hacia su marido de los que ni siquiera una legítima inquietud por la mortificación puede dispensarla(7). Sean cuales fueren los desplazamientos de acento, e incluso la nueva temática que Crisóstomo desarrollará en su pastoral matrimonial, encontramos en esas proposiciones la bisagra que permite articularlas sin contradicción con los textos que celebran la renuncia definitiva al matrimonio.

Eso no impide que puedan señalarse en dicha pastoral dos grandes ejes de tensión.

El primero se caracteriza por la coexistencia, en la concepción del lazo matrimonial, de una teología compleja de las relaciones entre la Iglesia y Cristo, y una sabiduría cuyos preceptos son muy similares a los que hemos constatado en varios moralistas de la Antigüedad pagana.

La tensión de la que hablamos aparece con claridad en algunos pasajes, como el de la tercera homilía sobre el matrimonio, que se ocupa de la fuerza viva que atrae a uno hacia otro a un muchacho y una muchacha, y de la solidez del lazo que se forma entre ellos. El nacimiento y un prolongado hábito de vida en común habían ligado hasta entonces a los hijos con sus padres(8). Y resulta que repentinamente, puestos uno frente a otro, un varón y una niña, olvidando esos vínculos, sienten nacer un lazo más fuerte que el anterior a pesar de tantos años de familiaridad. Hay en eso algo como la reiteración de lo que pasaba en la primera infancia, cuando, aun antes de saber hablar, el niño sabía reconocer a sus padres: «Así, el esposo y la esposa, sin que nadie los acerque, los exhorte, los instruya acerca de sus deberes, no tienen más que verse para estar unidos»[(9)]. Y como si ellos mismos reconocieran el carácter imperioso y el elevado valor de ese lazo tan repentino, los padres no sienten a causa de ello «ni pena, ni despecho, ni dolor»: muy por el contrario, agradecen. Y con referencia a la Epístola a los Efesios, Crisóstomo agrega:

> Tras señalar Pablo todo eso, considerar que los dos esposos dejan a sus padres para unirse uno a otro y que un hábito tan prolongado tiene entonces menos imperio que esta decisión fortuita, y pensar además que no es ese un hecho humano, […] Pablo, en consecuencia, escribe: *Gran misterio es este*(10).

Misterio cuyas tres formas visibles indica con claridad una de las homilías sobre aquella misma epístola. Se trata de una fuerza que, en la naturaleza, es más fuerte que las demás: más imperiosa, más tiránica que las que pueden ligarnos a los otros hombres o hacernos desear las cosas: *epithymia* que de modo paradójico une dos cualidades usualmente incompatibles: duración y vivacidad(11). Y por otra parte, se trata de una fuerza que, si bien aparece de pronto, estaba oculta en el fondo de nosotros mismos; está «agazapada en nuestra naturaleza» y no tenemos conciencia de ella(12). Por último, para designar la naturaleza de ese vínculo, Crisóstomo utiliza simultáneamente dos términos, que encontramos o bien juntos o bien separados en muchos otros de sus textos: *syndesmos*, la atadura, la cadena que liga a dos individuos por la coacción o al menos por la obligación (Crisóstomo suele usar la palabra *desmos* en relación con el tema de la servidumbre), y *symploke*, el entrelazamiento, la intrincación que une dos sustancias y dos cuerpos y tiende a formar una nueva unidad.

¿Cómo ha podido deslizarse en nuestra naturaleza, sin que lo supiéramos, una fuerza que prevalece sobre la naturaleza misma? En ese amor que lleva al hombre y a la mujer el uno hacia el otro para constituir una unión duradera, en ese «misterio» del que hablaba San Pablo, Crisóstomo ve la marca de la voluntad de Dios.

De su voluntad, ante todo, como Creador(13). Dios ha dado forma a la mujer a partir del hombre y su propia carne. Salidos de la misma sustancia, Adán y Eva eran sustancialmente unificables. Y sus descendientes no dejan de ser de la misma sustancia. «Luego, ninguna esencia ajena puede penetrar en la nuestra.» A lo largo de las generaciones, la humanidad ha permanecido ligada a sí misma y limitada a su propia sustancia. En esa relación con la unidad primigenia, que el género humano abandonó pero nunca por completo, el incesto desempeña dos papeles. Inevitable en el origen de los tiempos, se lo valoriza ontológicamente, porque relaciona a todos los individuos con la identidad de una única sustancia. Al permitir que «el hombre desposara a su propia hermana, o bien a su hija, o bien, una vez más, a su propia carne»[(14)], Dios construyó la humanidad como un árbol, y le dio la misma belleza que a los grandes árboles: para ramas innumerables, una sola raíz. Por dispersos que estén hoy los hombres, siguen unidos y asociados por esa raíz. Bienaventurado incesto que nos hace a todos parientes. Pero hoy en día su prohibición no está en contradicción con ese principio primordial. Al contrario, no hace sino seguir su consecuencia y multiplicar sus beneficios. Crisóstomo explica que, al impedir ahora que los

hombres se casen con sus hermanas y sus hijas, y al obligarlos a volcar hacia el exterior esa fuerza que deben a su origen común, Dios hace que su afecto no se concentre en un objeto único. El lazo de parentesco primigenio se reactualiza, en cierto modo, con quienes no son nuestros parientes inmediatos. El hecho de no poder casarnos con nuestras hermanas nos obliga a unirnos a extraños, es decir, a religarnos con parientes desconocidos(15).

Pero la fuerza que liga a hombres y mujeres no es solo la huella de un origen. Es también la figura de otra unión: la que liga a Cristo y la Iglesia. Redención en proceso de cumplirse y no ya Creación. Después de mencionar el lazo que se establece de manera tan abrupta entre un hombre y una mujer, que rompe el prolongado apego a los padres, Crisóstomo prosigue diciendo que de esa misma forma Cristo «dejó a su Padre para descender a la Iglesia»[(16)]: «Sabes ahora qué misterio es el matrimonio, de qué grandes cosas es símbolo»[(17)]. Esta idea proviene de Orígenes[(18)]. Hace del matrimonio la figura que representa de manera sensible el vínculo que Cristo establece con la Iglesia: Él es el Esposo, el alma y la cabeza; es el que manda[(19)], mientras que ella es la prometida: es el cuerpo de su alma y el miembro de su cuerpo, y debe obedecerlo. Él ha venido a ella por amor, cuando los hombres la odiaban, la aborrecían, la insultaban(20). La aceptó con todos los defectos que ella podía tener, todas las manchas que llevaba, pero lo hizo para vigilar, enseñarle, iluminarla y finalmente salvarla. Como esposo perfecto, se sacrificó por ella, sufriéndolo todo y mil veces desgarrado(21). Pero como contrapartida el vínculo de Cristo con la Iglesia sirve de modelo a todos los matrimonios: es la misma obediencia que debe ligar a la mujer al hombre; la misma preeminencia de este sobre ella; la misma tarea de educación, y la misma aceptación del sacrificio para salvarla. El lazo matrimonial debe su valor al hecho de reproducir, a su manera, la forma de amor que une a Cristo y la Iglesia. «El matrimonio es una pequeña Iglesia[(22)]».

Doble fundamento teológico del vínculo entre marido y mujer: en la Creación por un lado y en la Redención por otro, en la unidad sustancial de la carne por un lado y en la Encarnación por otro, en el origen de los tiempos y en la proximidad de su final. Esto permite a Crisóstomo comparar el valor del matrimonio con el de la virginidad. O, para mayor exactitud: no pensar simplemente el matrimonio como una incapacidad para vivir una vida de continencia absoluta. Ahora es posible asignarle directamente un valor positivo, aunque no sea tan elevado. La virginidad restituye el estado paradisíaco al realizar en la tierra una vida angélica; indudablemente, el lazo matrimonial no llega a tanto, pero recuerda la unidad de sustancia de la Creación. La virginidad hace del alma la esposa de

Cristo; el matrimonio, por su parte, es la imagen de la unión de la Iglesia con el Salvador. No deberá sorprender, entonces, ver a Crisóstomo, a quien *De virginitate* hace pasar fácilmente por un detractor del matrimonio, prometer a las personas casadas méritos y recompensas que también son muy elevados. Una vida de matrimonio, si obedece a los preceptos, «es apenas inferior a la vida monástica: esos esposos poco tendrán que envidiar a los solteros»(23). Y asimismo: si el matrimonio se usa como corresponde, «ocuparéis el primer lugar en el reino de los cielos y gozaréis de todos los bienes»(24).

Esta promoción espiritual del matrimonio exige un desarrollo de las reflexiones sobre la vida matrimonial; autoriza un arte de las relaciones entre marido y mujer que compite con la *techne* de la existencia virginal y, sin jamás pretender estar a su altura, en cierta medida la alcanza. Ahora bien, lo que caracteriza esas reglas de la vida matrimonial es su gran proximidad con las que podían encontrarse en los moralistas de la época imperial o en Clemente de Alejandría, que según hemos visto tomaba elementos de esos últimos. En ese sentido, tenemos la impresión de que la justificación teológica del matrimonio, en la medida en que permite evitar los excesos del encratismo y sobre todo las consecuencias del dualismo implícito en el rechazo de cualquier conyugalidad, posibilitó dar un fundamento a toda una ética del matrimonio, que ya era corriente, y, por lo tanto, proseguir el movimiento (ya perceptible en Clemente de Alejandría) de aclimatación de la moral matrimonial pagana en el cristianismo. Y en Juan Crisóstomo, la alta teología de la conyugalidad (salvo en lo referido a un aspecto crucial, que a continuación habrá que analizar por extenso) se articula con preceptos de vida matrimonial asombrosamente cercanos a los que Musonio, Séneca, Epicteto o Clemente de Alejandría habían vuelto familiares. Algunos acentos se modifican, la mayor parte de los comentarios se amplían y se resalta más el valor de la caridad. Pero volvemos a dar con los mismos temas fundamentales.

– Principio de la desigualdad natural. Al crear al hombre en primer lugar y darle la mujer como «ayuda», según el texto del Génesis, Dios marcó con claridad que aquel tiene el primer rango y está destinado a mandar. Es la cabeza: «Imaginemos que el marido tiene el rango de jefe, y que la mujer ocupa el lugar del cuerpo. […] Pablo asigna a cada uno su lugar: a uno la autoridad y la protección, a otra la sumisión»[(25)].

– Principio de complementariedad, que da un contenido positivo a esa

desigualdad y permite que funcione como un principio ordenador en la vida conyugal y asegure la buena armonía, cuando podría ser motivo de conflicto: «Considerando que dos clases de asuntos se reparten nuestra vida, los asuntos públicos y los asuntos privados, el Señor ha dividido la tarea entre el hombre y la mujer: ha asignado a esta el gobierno de la casa, y a aquel todos los asuntos del Estado». El hombre arroja el venablo, la mujer maneja la rueca. Uno participa en las deliberaciones públicas, otra impone sus opiniones en la casa. Él administra los dineros públicos, ella cría a los hijos, que son a su manera un «tesoro precioso». De ese modo Dios ha evitado

> dar las dos aptitudes a la misma criatura, por temor a que uno de los sexos fuera eclipsado por el otro y pareciera inútil; tampoco quiso poner en un pie de igualdad a ambos sexos, por temor a que esa igualdad generara conflictos y las mujeres elevaran sus pretensiones hasta disputar el primer rango a los hombres. Mas al conciliar la necesidad de paz con las conveniencias de la jerarquía, hizo de nuestra vida dos partes y reservó al hombre la más esencial y seria, mientras asignaba a la mujer la más pequeña y humilde, de tal suerte que las necesidades de la existencia hacen que la honremos, sin que la inferioridad de su ministerio le permita alzarse en revuelta contra su marido(26).

Para que esta complementariedad pueda actuar como es debido, no conviene al hombre casarse con una mujer más rica que él. En efecto, quien se casa con una mujer de fortuna conquista «un soberano», pero si escoge a una más pobre encontrará en ella, al contrario, «una auxiliar, una aliada […]. La molestia que causa a la esposa su pobreza le inspira toda clase de cuidados y atenciones para con su marido, la obediencia y una sumisión perfecta, y suprime todos los motivos de disputa»(27).

– Principio del deber de enseñanza ligado al respeto del pudor. Por ser la cabeza, el marido debe guiar a la mujer, ser su educador y formarla en las virtudes.

> Que, rodeándola de un piadoso respeto desde la primera noche en que ella ponga los pies en su casa, él le enseñe la templanza, la modestia, la dulzura, a llevar una vida siempre honesta, a no amar el dinero, a practicar la filosofía cristiana, a no cargar de oro sus orejas, su rostro, su cuello[(28)]».

> Aprovechad, para trazarle reglas de conducta, el tiempo en que la vergüenza, semejante a un freno, le impide quejarse, reclamar. […] ¿Qué tiempo podría ser más adecuado para la educación de una mujer que aquel en que esta aún se ruboriza frente a su marido y no ha dejado de temerle? Utilizad la oportunidad para fijarle su deber y de todas maneras, de buen grado o a regañadientes, ella os obedecerá(29).

Como se ve, si el marido tiene el derecho y el deber de enseñar a su esposa, hay en cambio un ámbito donde la ignorancia debe respetarse: todo lo que toca

al pudor. Consejo de prudencia que daban también los moralistas antiguos(30):

> Permitidle durante largo tiempo sus temores púdicos, no los expulséis de una vez. […] Respetad en principio su reserva; no imitéis el apresuramiento desordenado de algunos hombres; sabed esperar el tiempo suficiente y quedaréis complacido(31).

– Principio de la permanencia del vínculo y la reciprocidad de las obligaciones. El vínculo matrimonial se establece de una vez y para siempre y, salvo adulterio(32), no puede romperse. Es necesario además comprender que no es solo el hecho de que la mujer esté casada lo que hace de una relación sexual un adulterio. Las leyes no lo juzgan así, es cierto. Pero «la ley de Dios» lo afirma, dice Crisóstomo, que también en esto coincide con las concepciones de autores como Musonio(33).

> Son muchos los que imaginan que solo se llega al adulterio por la seducción de una mujer bajo la potestad de su marido. Y yo sostengo que cualquiera que, estando casado, tenga relaciones culpables e ilícitas con una mujer, aunque sea una mujer pública, una criada, una persona cualquiera no casada, comete un adulterio. En efecto, no solo es la calidad de la persona deshonrada, sino también la del autor de su deshonor lo que constituye el adulterio(34).

Y además: «Si tu mujer ha ido a ti y ha dejado a su padre, su madre y toda su familia, no es para que la ultrajes y la sustituyas por una vil cortesana»(35). Se entiende que la muerte no pueda deshacer por completo ese lazo inviolable, y que aun una relación episódica con una esclava puede mancillar. Sobre las segundas nupcias, Crisóstomo sostiene la misma postura de reprobación prudente que la mayoría de los autores cristianos y varios autores neoestoicos. No está absolutamente prohibido (sobre todo en el caso de los jóvenes) volverse a casar(36). Pero vale más «esperar la muerte, seguir siendo fiel a sus compromisos, guardar continencia, permanecer junto a los hijos y merecer de tal modo una parte más abundante en las bondades de Dios»[(37)].

– Principio de un lazo afectivo que constituye a la vez la meta y la condición permanente del buen matrimonio. Si hay que escoger con tanto cuidado a la mujer a quien hay que desposar (gran parte de la tercera homilía sobre el matrimonio se ocupa de definir los principios de esa elección), se debe a que poder amarla es necesario: al tomar a la debida, «no solo ganaremos el hecho de jamás repudiarla, sino además el de amarla con una profunda ternura»[(38)]. Un pasaje del breve tratado *Sobre el matrimonio único* (que al parecer data de la misma época que el dedicado a la virginidad) propone una interpretación muy prosaica de ese afecto, del que hace además uno de los aspectos positivos del

matrimonio: el hombre ama aquello de lo que es dueño, y sobre todo aquello de lo que es el primer y único dueño; sucede así con la vestimenta y el mobiliario. Con mayor razón debe ser de ese modo cuando se trata de la mujer («el bien más precioso para el hombre»). Cuando uno sabe que es su primer y exclusivo poseedor, la recibe con «presteza», «afecto», «benevolencia»(39). Otro es, sin duda, el tono que encontramos en las homilías más tardías. Y en particular en el discurso ficticio que un marido cristiano ideal dirige a la joven esposa. En él, el afecto no se refiere a una relación de posesión y dominio sino a cierta forma de relación de alma a alma, que comporta varios aspectos: reconocimiento de las cualidades del alma de la mujer; deseo de conquistar su afecto; voluntad de compartir con ella un mismo pensamiento, y conciencia de que la unión definitiva solo podrá producirse en la vida futura. Habida cuenta de que ese es el objetivo final del matrimonio, de poco vale la vida de aquí abajo y el marido está dispuesto a sacrificar, con ese fin, su propia vida:

> Lo he desdeñado todo para no ver otra cosa que las cualidades de tu alma, que estimo por encima de todos los tesoros. […] Por eso me uní a ti; por eso te amo y te prefiero a mi propia vida, porque la vida presente no es nada, pero te dirijo mis plegarias, mis recomendaciones, y todo lo hago para que nos sea dado, después de pasar la vida actual en un mutuo amor, estar aún juntos y felices en la vida futura. […] Tu afecto me complace por sobre todas las cosas, y nada me resultaría más doloroso que tener en cualquier materia un pensamiento distinto del tuyo. De tocarme perderlo todo, ser más pobre que Iro, correr los más extremos peligros, sufrirlo todo, nada me costará, nada me horrorizará con tal de que posea tu amor[(40)].

Y, de manera muy característica, el texto termina con una fórmula que es exactamente la inversa de la que iniciaba en Jenofonte un discurso análogo. En esta última, el marido supuestamente decía a la esposa que, si él la había elegido y los padres de ella se la habían entregado, era con vistas al bien de su casa y sus futuros hijos[(41)]. En Crisóstomo, el marido solo desea tener hijos cuando esa reunión de las almas, que prefigura la unión en el más allá, se realice: «Desearé tener hijos cuando tú sientas ternura por mí»(42).

Según Crisóstomo, el respeto de esos principios debe constituir el fundamento de una regla de vida matrimonial, un «saber estar casado». Se asegurará de ese modo la tranquilidad del alma, en tanto que los amores exteriores, y sobre todo los que se encuentran con prostitutas, están necesariamente envenenados. Con estas últimas, en efecto, «todo es amargura y perjuicio»: gastos, humillaciones, sortilegios y filtros. «Si buscáis el placer, huid de las cortesanas.» En cambio, en tu casa, junto a tu mujer, «encuentras a la vez placer, seguridad, descanso, respeto, consideración y buena conciencia. […] Cuando tienes a tu alcance un

manantial de agua clara, ¿para qué correr a un pantano fangoso?»(43). A esa paz del alma corresponden el buen orden y la prosperidad de la casa:

> Cuando un general ha organizado con mucha fortaleza su ejército, ningún enemigo osa atacarlo. Ocurre lo mismo aquí: cuando mujer, hijos y criados concurren a la misma meta, una perfecta concordia reina en el hogar. […] Velemos pues con gran cuidado por nuestras mujeres, nuestros hijos, nuestros criados(44).

Para el orden general de la casa, el lazo entre los esposos constituye un modelo que los hijos y los criados hacen a su vez suyo. De modo que si ese lazo es sólido y se apoya en el amor, la mesura, el respeto, la autoridad reconocida, se beneficiará todo el entorno:

> ¡Qué habrán de ser los hijos nacidos de padres tan virtuosos, los esclavos atados al servicio de tales amos y, en fin, todo lo que los rodea! […] Por lo general, los criados toman como modelo a sus amos, afectan sus pasiones, aman lo que ellos les han enseñado a amar, oran como ellos, viven como ellos(45).

La casa, organizada a partir y en torno de un lazo conyugal forjado a su vez sobre la base de esas reglas éticas, podrá constituir el refugio que el hombre siente necesario contra las agitaciones del mundo exterior.

> Un matrimonio conforme a las reglas no es asunto de poca importancia, y mil infortunios aguardan a quienes no lo usen como es conveniente. […] En efecto, el esposo que se ajusta a las leyes conyugales encuentra en su casa y su mujer un consuelo, un refugio contra todos los males, públicos o de otra especie, que pueden golpearlo. Al contrario, quien trate con ligereza y sin reflexión este único asunto, luego de transitar sin tempestades la plaza pública, no verá al volver a su casa más que arrecifes y rocas peligrosas(46).

Kalon ho gamos [bello es el matrimonio], decía ya el tratado *La virginidad*. Tan hermoso y tan importante que Crisóstomo (que por otra parte insta a los padres a no oponerse a sus hijos si estos quieren renunciar al mundo) estima que es necesario preparar a los adolescentes para el matrimonio. Una parte de la novena homilía sobre la Primera Epístola a Timoteo se dedica a este tema. «La joven debe salir de la casa paterna para casarse como un atleta sale de la palestra, formada y ejercitada(47)». Esta preparación es la que hay que dar a almas y cuerpos «difíciles de domeñar» y que exigen «vigilantes, preceptores, maestros, guardianes y gobernadores»[(48)]. La parte esencial de esa preparación consistirá en impedir a los varones y las muchachas tener relaciones sexuales antes del matrimonio. Y eso, por dos razones: porque «quien está lleno de reserva antes del matrimonio lo estará mucho más después, y quien, antes del matrimonio, ha frecuentado a las cortesanas, hará lo mismo cuando esté casado»,

pero también porque, por el hecho de haberse reservado de tal modo para esa relación matrimonial que será la primera, cada uno de los dos esposos tendrá por el otro «un afecto más intenso»(49). Preparación para el amor por la castidad; pero sería imprudente que durara más tiempo: «Casémoslos temprano»[(50)]. O, como Crisóstomo dice en otra parte: «Al ver cómo arde ese incendio, esforcémonos […] por comprometerlos conforme a la ley de Dios, en los lazos del matrimonio»(51).

Se advertirá: cuando Crisóstomo, moderando ciertos aspectos de sus primeros escritos, pone frente a la virginidad la familia conyugal convenientemente regulada y hace de ella un espacio de tranquilidad privada opuesto a las agitaciones públicas y capaz de conducir al bien que se busca, no hay en ello nada que, en cuanto a su principio, sea específicamente cristiano. Todos esos temas ya estaban elaborados. Sin duda, no hay que dejar de lado que Crisóstomo los reinscribe en referencias específicamente cristianas: remite a la Creación la jerarquía «natural» entre el hombre y la mujer; en las virtudes del matrimonio ve la promesa de recompensas futuras –«con ello, podremos complacer al Señor, transcurrir de manera virtuosa toda la vida presente y obtener por fin los bienes prometidos a quienes aman a Dios»(52)–, y las prosperidades de una vida conyugal bien concertada son para él el efecto de una bendición(53).

Hay sin embargo una diferencia –y es crucial– que impide situar a Crisóstomo y a todos los que en el siglo IV hacen análisis similares en términos de mera continuidad respecto de Clemente de Alejandría, y menos aún de los moralistas de la Antigüedad. Se trata de la cuestión de las relaciones sexuales en el matrimonio. Y, más precisamente, de la negativa a hacer de la procreación uno de los fines esenciales del matrimonio, junto a la afirmación de que las relaciones sexuales son, entre esposos, objeto de obligación.

El matrimonio no tiene por fin la procreación. En realidad, Crisóstomo no lo dice de este modo. Encontramos tres series de formulaciones. En unas, al enumerar los fines para los cuales Dios instauró el matrimonio, se conforma con no hacer mención alguna de la procreación. ¿Por qué, se pregunta en la tercera homilía sobre el matrimonio, Dios ha dado a los hombres esta institución?

> Para que evitáramos las fornicaciones, para que reprimiéramos nuestra concupiscencia, para que viviéramos en la castidad, para que fuéramos del agrado de Dios al contentarnos con nuestra propia mujer(54).

En otros textos, Crisóstomo pone efectivamente la procreación entre los fines del matrimonio, pero en una posición secundaria y solo de modo provisorio. Esa

es la tesis del *De virginitate:*

> El matrimonio se ha dado, sin duda, con vistas a la procreación, pero mucho más para mitigar el fuego del deseo inherente a nuestra naturaleza. Lo testimonia Pablo cuando dice: *«Para evitar la fornicación, que cada uno tenga su mujer»;* no dice: para hacer hijos. Y cuando invita (a marido y mujer) a retomar la vida en común, no es para que tengan una descendencia numerosa(55).

Sin embargo, las homilías sobre el matrimonio apenas si dicen otra cosa: «Hay dos razones por las cuales se ha instituido el matrimonio: a fin de que seamos continentes y a fin de que seamos padres. Pero de esos dos motivos, el más importante es el de la continencia»(56). Y después de explicar las razones de esa importancia y los motivos que llevaron a Dios a establecer el matrimonio, concluye que este tiene un fin, y uno solo: impedir la fornicación. Así, al final del análisis la procreación ha desaparecido. Para terminar, también encontramos en Crisóstomo la negativa a establecer una correlación teológica entre matrimonio y procreación. El primero puede ser perfectamente valedero sin dar lugar a ningún nacimiento, además de que sin la voluntad de Dios no sería en sí mismo capaz de poblar la tierra. En cuanto a la procreación, Dios podría perfectamente realizarla sin pasar por el matrimonio ni por los lazos del cuerpo(57).

Esta desvinculación es importante si se recuerda con cuánta insistencia se había destacado en toda la cultura helenística el vínculo entre el matrimonio y la *paidopoiia*, la producción de niños. Recuérdese al Pseudo Demóstenes cuando decía que las esposas están hechas para dar una descendencia legítima y que el estado matrimonial se reconoce en el hecho de procrear hijos propios, y recuérdese también a todos los filósofos que hacen de la procreación el fin esencial del matrimonio(58). Hay motivos para sorprenderse ante la postura de Crisóstomo, cuando se piensa que Clemente de Alejandría había retomado, como una evidencia, esa tesis antigua(59), pero también sorprende si se tiene en cuenta que muy pronto, y de manera general en el cristianismo a partir de Agustín, la procreación volverá a aparecer en el primer plano de la teología del matrimonio y de la ética sexual: se la definirá, junto al sacramento y la fidelidad, como uno de los bienes del matrimonio y la primera de las finalidades legítimas que puede proponerse el acto sexual entre esposos. ¿Crisóstomo es una excepción? ¿Marca simplemente un episodio, un momento de fluctuación que la doctrina y la práctica no harán suyo? Excepción, ciertamente no, visto que desde Orígenes hasta él, el matrimonio se concibió no en función de sus fines procreadores, sino en relación con su posición jerárquica respecto de la virginidad y el celibato voluntario: el punto esencial del debate era la cuestión de la continencia, no la de

los hijos. Crisóstomo debe ser considerado como integrante de la corriente de pensamiento que tiene por referencia a San Jerónimo en Occidente, y que se planteaba el siguiente problema: ¿cómo establecer una pastoral de las relaciones conyugales (de la que ya no es posible prescindir en nombre de una valorización unilateral del ascetismo) sobre la base de una moral de la continencia? Y si esa misma corriente constituye un episodio, es uno importante: porque fue en ese marco donde se reelaboró la cuestión de las relaciones sexuales en el matrimonio, y, en virtud de esa corriente, la proposición según la cual la procreación es uno de sus fines no encuentra el mismo sentido en San Agustín y sus sucesores que en autores anteriores, ya sean paganos, como Musonio, o cristianos, como Clemente de Alejandría.

Crisóstomo lleva adelante la desvinculación entre matrimonio y procreación a partir de la historia general del hombre, su caída y su salvación. En efecto, destaca que la procreación se anuncia en el Génesis en el momento mismo de la creación del hombre –«Creced y multiplicaos»(60)–, y por lo tanto antes de la creación de la mujer, antes de la caída, antes de la muerte y el dolor que la sancionan. Es, pues, anterior a la institución del matrimonio. ¿Qué puede significar entonces ese precepto dado por Dios al hombre solitario? Sabemos que Gregorio de Nisa ve en él el anuncio de una generación que se produciría a la manera angélica y habría permitido poblar el paraíso tal como el cielo está poblado de ángeles. Crisóstomo lo ve antes bien como un anuncio y una promesa: la fundación, desde la creación del hombre, de una posibilidad que se realizará a continuación(61). Y se realizará después de la caída. ¿A causa de ella? No directamente, al menos, sino de manera indirecta, dado que la caída provoca la muerte y la progenitura se da al hombre en carácter de compensación. Hay que señalar además que no es para llenar una tierra que la muerte habría despoblado rápidamente, sino para dar al hombre, con el pensamiento de las generaciones futuras, la imagen de una inmortalidad de la que había sido expulsado, o bien de una resurrección que lo salvaría. La procreación como imagen de la inmortalidad perdida es lo que menciona la primera de las tres homilías sobre el matrimonio: «Cuando no había esperanza de resurrección, […] Dios dio a los hombres el consuelo de la paternidad, de modo que quienes morían pudiesen sobrevivir en imágenes vivas»(62). La decimoctava homilía sobre el Génesis hace de la procreación una figura de la promesa de que después de la muerte vendría la vida: en el momento de infligir a los hombres «el terrible castigo de la muerte», Dios mostró cuánto amaba a la humanidad –hasta qué punto era *philanthropos*– al otorgarle «la sucesión de los hijos como *una imagen*

de la resurrección»(63). La procreación en el sentido físico del término solo tiene sentido, por lo tanto, en relación con esas dos referencias que se sitúan, una y otra, a las puertas del tiempo. Y no tiene otro papel que el de producir imágenes de este, que, como se advierte con claridad, no tenían razón de ser antes de la caída, y ya no la tienen llegado el tiempo de la resurrección. La procreación es cosa del pasado. Y el precepto «creced y multiplicaos», que se había formulado cuando Dios dio forma al hombre, y que por consiguiente domina el tiempo, debe cargarse de un nuevo sentido: ahora debemos aplicarnos a las generaciones espirituales, más bellas que las del cuerpo(64).

En cuanto al matrimonio, si bien es otro elemento ligado a la caída, no lo está del mismo modo. Mientras la «multiplicación» se funda ontológicamente en el acto creador y, por ende, ya estaba presente en el paraíso, al menos a título de posibilidad, y en la medida en que fue la caída la que le dio su realidad material –así como su función de imagen en relación con las realidades espirituales–, el matrimonio estaba completamente ausente de una condición humana que todavía no había experimentado la caída. En este aspecto, el texto del *De virginitate* es muy explícito: «Modelado por Dios, el hombre vivió en el paraíso y allí no se hablaba en modo alguno del matrimonio»(65). Sin embargo, Dios creó a la mujer antes de la caída, para que fuera la compañera del hombre. Pero compañera en el sentido de ayuda, de auxiliar *(boethos)*, no de esposa: «Ni siquiera entonces el matrimonio pareció necesario. En realidad, no se veía huella alguna y los dos prescindían de él»(66). El matrimonio aparece con la caída, con «la corrupción de la muerte, la maldición, el sufrimiento, los dolores de la vida»[(67)]. En ese sentido, cabe decir que es una consecuencia de la caída, como la procreación carnal. Pero en tanto que esta es un consuelo, aquel es una manera de poner un límite a los deseos del cuerpo: freno a los excesos a los que la caída ha dado rienda suelta. Las homilías sobre el matrimonio no modifican en lo esencial lo que exponía *De virginitate*, más de diez años antes, acerca de su «momento metahistórico», su papel bajo la ley hebrea y la función que todavía hoy tiene que ejercer. A lo sumo atenúan un poco el acento que Crisóstomo había puesto sobre la «condescendencia» de Dios, al otorgar el matrimonio como el alimento que se da a niños demasiado débiles para tolerar un régimen adulto o como un medicamento amargo al que es preciso someterse en el momento más intenso de la enfermedad(68). El matrimonio se presenta sobre todo como límite y como ley. «Precisamente el día que surgió la concupiscencia se estableció el matrimonio, que corta en seco la incontinencia e induce al hombre a conformarse con una mujer(69)». Mientras la procreación era una posibilidad

previa convertida después de la caída en un consuelo, el matrimonio es una ley que tiene su razón de ser en la rebelión, tras esa caída, del cuerpo contra el alma, y su finalidad es subyugar sus deseos. Por ende, es un «hábito de servidumbre». Volvemos a dar así con la extraña formulación que aparece en el tratado *Sobre el matrimonio único.* En él se dice que el matrimonio no puede calificarse como tal por la existencia de la unión sexual, porque entonces cualquier fornicación merecería llevar su nombre; lo que lo caracteriza es que la mujer se conforma con uno y solo un hombre(70). En su esencia, el matrimonio es limitación.

Esta definición del papel del matrimonio es importante. En lugar de situar el lazo matrimonial en una economía general, natural o social de la procreación, lo sitúa (al menos hoy, porque la tierra está poblada y ha llegado el tiempo) en una economía individual de la *epithymia,* el deseo o la concupiscencia. En ese sentido, vincula la ética del matrimonio con la preocupación del ascetismo y la inquietud de la continencia, aun la más rigurosa. El matrimonio es una manera –junto a la virginidad o, mejor, por debajo de ella– de resolver la cuestión de la concupiscencia: esta se encuentra tanto en el núcleo mismo de la moral del matrimonio como de los procedimientos ascéticos en quienes han renunciado a todo lazo conyugal. La concupiscencia es el objeto común a las reglas del estado de matrimonio y a la *techne* de la profesión de virginidad.

Sin embargo, lo que distingue las reglas del matrimonio de esas «técnicas» no es el mero hecho de que sean más tolerantes y permitan realizar con una sola persona aquello que el estado de virginidad excluye con todas. Es también el hecho de que son reglas de tipo jurídico. Y lo son de varias maneras. En tanto la virginidad, lo hemos visto, es un consejo y jamás un precepto, en tanto se excluye que sea obligatoria, el matrimonio es una obligación para todos los que no pueden alcanzar la perfección del estado virginal. El matrimonio es en sí mismo una ley. Pero también genera obligaciones. Y obligaciones que se refieren precisamente a lo que es su razón de ser: la economía de la concupiscencia. En efecto, si uno se casa para poder «limitar a una sola persona» su deseo, se obliga en sustancia a esa unicidad de la relación, pero se obliga también con el cónyuge a permitirle satisfacer con una persona, y una sola, su propio deseo. Como la economía de la concupiscencia es la meta común a los dos cónyuges cuando se casan, cada uno de ellos debe desempeñar el papel que el otro espera de él, para alcanzar dicha meta. De modo que el fin de la «limitación» de la concupiscencia que se proponen todos los matrimonios tiene por consecuencia necesaria la aceptación recíproca del acto sexual para que cada uno de los dos encuentre en el

matrimonio el ascetismo atenuado que buscaba en él. De una manera que acaso parezca paradójica, la aproximación entre matrimonio y virginidad, la definición de un tema que les es común –la economía de la concupiscencia–, aunque uno y otra no le den la misma solución, lleva a plantear como obligación estricta para cada uno de los esposos el mantener relaciones sexuales con el otro. Pero, desde luego, con ciertas reservas y en un marco reglamentario.

Al comienzo de la decimonovena de las *Homilías sobre la Primera carta a los Corintios*, Juan Crisóstomo expone las obligaciones recíprocas de los esposos en materia de relaciones sexuales. Comenta allí la frase de San Pablo: «Que el marido cumpla su deber con la mujer; de igual modo la mujer con su marido (7, 3)»(71). Crisóstomo en esencia presenta esas obligaciones como el deber de no introducir en el matrimonio una abstención y prácticas de renunciamiento que solo son oportunas para la ascesis de una vida consagrada a la continencia. Una vez escogido el matrimonio como forma de vida, no es lícito que uno de los cónyuges procure llevar en él otro modo de existencia. O la castidad rigurosa o el matrimonio. La simetría entre los tipos de existencia no es perfecta, sin duda: puesto que si a la castidad no se le permite hacer excepciones en ninguna forma, ciertas abstenciones, en cambio, tienen su lugar en el matrimonio. Abstenciones rituales y de carácter obligario(72). También abstenciones voluntarias, pero que siempre deben decidirse de común acuerdo y no ser resultado de la decisión exclusiva de uno de los cónyuges; de todas maneras, nunca deben ser definitivas: «Si, de concierto con vuestro cónyuge, queréis absteneros, que sea por poco tiempo»(73).

En cuanto a la naturaleza o la forma de los actos requeridos, esta vez, y apartándose de su costumbre de hacer recomendaciones de pudor o reserva, Crisóstomo no da ninguna indicación. No hay preceptos acerca de la procreación posible, tampoco sobre los momentos oportunos ni sobre las prácticas sexuales prohibidas. En la cuarta homilía sobre la Epístola a los Romanos, Crisóstomo se entrega a extensas consideraciones sobre los pecados de Sodoma, la mudanza de los papeles entre hombres y mujeres y la inversión de las leyes de la naturaleza; sin embargo, no parece referirse a prácticas conyugales, sino, en lo esencial, a la pasividad y la prostitución masculinas o a las relaciones sexuales entre mujeres. En todo caso, al igual que en la [XIX] homilía que comenta la Primera Epístola a los Corintios, tampoco en esta parece imponer a los cónyuges un tipo de relación sexual determinada y justificable por su capacidad de ser fecunda. Para él, lo determinante no es la morfología de la relación, sino un principio de igualdad formal y jurídica. En los demás planos hay diferencia y jerarquía entre el hombre

y la mujer, uno y otro no tienen las mismas aptitudes naturales y la mujer debe temer a su marido y obedecerlo, mientras que en el plano de las relaciones sexuales no debe haber desigualdad alguna. «Que en las demás cosas el hombre tenga la ventaja, pero no en materia de continencia»; en este aspecto no debe distinguirse «el más y el menos: el derecho es el mismo»(74). Crisóstomo utiliza en este caso un vocabulario indudablemente político y jurídico. Rechaza la *pleonexia* (el «mayor poder», la «mayor potestad» de un lado que de otro) y plantea el principio de *isotimia* (igualdad de los privilegios). Así, las obligaciones que fija a los esposos constituyen una suerte de igualdad política en lo que se refiere a las relaciones sexuales: los derechos de uno fijan los deberes del otro.

Con todo, Crisóstomo no funda únicamente ese sistema de obligaciones en una simetría del poder de decisión y una comunidad de voluntad. Su forma es la de una igualdad política. Su fundamento es el de la propiedad. Retomando el texto de San Pablo, según el cual el cuerpo del hombre no le pertenece a él sino a la mujer, y viceversa, hace de la obligación de no negarse al otro la consecuencia de una apropiación mutua de los cuerpos que se efectuaría en el matrimonio. Apropiación que puede generar dos situaciones, según se ponga el acento sobre el hecho de que hay propiedad o sobre el hecho de que esa apropiación se refiere al cuerpo de seres humanos. En este último caso, se llega al modelo de la esclavitud. Pero por muchas razones –entre otras, que la «isotimia» del matrimonio implicaba una igualdad de individuos libres(75)–, este tema de la esclavitud mantiene un carácter relativamente alusivo(76) y metafórico. En cambio, la idea de una apropiación lleva a la de una deuda: aquel cuyo cuerpo se ha convertido en propiedad del otro debe algo a este, a saber, el uso de ese cuerpo. Crisóstomo hace notar que, para designar esa obligación, San Pablo se vale de la expresión *opheilomenen timen*, y que *opheile* se relaciona con la deuda. El deber entre esposos es una deuda. Y este tema jurídico-económico induce a Crisóstomo a hablar de fraude en el caso de quienes se sustraen a dicho deber. Sin lugar a duda, hay que señalar que la explicación que da es singularmente endeble: «no me robáis», dice, «si yo consiento en que toméis un objeto que me pertenece, pero tomar algo por la fuerza de alguien que no consiente a ello es robar». Cabría esperar que de un principio como este se dedujera la libertad de cada uno de los cónyuges de negarse al otro. Pero si se recuerda que el matrimonio ha efectuado una transferencia de propiedad, se advierte que, para Crisóstomo, quien se niega al otro lo violenta: toma o recupera por la fuerza aquello de lo cual el matrimonio lo había hecho

propietario. Por eso, con mucha lógica, aquel menciona como ejemplo de un fraude semejante a las mujeres que, sin el consentimiento de su marido, deciden practicar la castidad. Cometen así una falta grave contra la «justicia»(77).

El modelo de la propiedad y la deuda es muy importante en Crisóstomo. Este lo utiliza varias veces y vincula con insistencia el tema de los intercambios económicos del matrimonio con el principio de la transferencia de la propiedad del cuerpo. En ocasiones pone de relieve la doble confusión en virtud de la cual, en el matrimonio, de dos cuerpos resulta un solo ser y de dos fortunas, un bien único: «No sois sino un mismo ser, una misma vida, ¡y todavía habláis de lo tuyo y lo mío! […] Dios ha hecho comunes para nosotros cosas más necesarias que las riquezas»(78). Y a veces también destaca que, si el marido puede considerar como suya la dote de su mujer, esta tiene buenas razones para estimar que el cuerpo de su esposo le pertenece.

> ¿No es extraño que la dote que ella te aporta sea el objeto de toda tu solicitud y evites con cuidado distraer nada de ella, y que otros tesoros, mucho más valiosos que una dote, y me refiero a la continencia y la castidad y a tu propia persona, […] los prodigues y los corrompas?

A esta analogía dote de la mujer/cuerpo del marido, Crisóstomo agrega de inmediato una observación que muestra aún mejor hasta qué punto una comparación de ese tipo es inadecuada para su propia concepción de la doble propiedad mutua: «Si te toca utilizar la dote de tu mujer, debes rendir cuentas a tu suegro, pero si atentas contra la castidad, será Dios, que ha instituido el matrimonio y gracias al cual tienes a tu esposa, el que las demande»(79). En realidad, toda vez que el nacimiento de una progenitura desaparece del horizonte del matrimonio, el vínculo entre la conjunción física y la circulación de los bienes ya solo puede ser del orden de una analogía más o menos fundada. En relación con este recurso que utiliza Crisóstomo, sin embargo, es necesario tener presente su voluntad de señalar con claridad la presencia de una obligación de tipo formal y jurídico. Para él, hay un derecho interno del matrimonio, absolutamente simétrico en los dos cónyuges, y que se deduce de la propiedad mutua de los cuerpos.

Pero ¿por qué Crisóstomo piensa el matrimonio como transferencia de propiedad y no como unión, fusión, constitución de un solo ser, tema que menciona varias veces, pero que no estaría en condiciones de fundar un vínculo de tipo jurídico? Precisamente porque, desde la caída, el cuerpo es el lugar de los excesos de la concupiscencia, y porque, cuando uno se casa para ponerles un límite, pide al otro que se haga cargo de esa limitación. Cada uno se torna dueño

y señor del cuerpo del otro, en la medida en que puede controlar su concupiscencia. Y en caso de negarse a hacerlo, resulta responsable de los trastornos que la concupiscencia del otro puede producir. San Juan Crisóstomo describe de dos maneras esos trastornos. Desorden de la pareja, disenso, desasosiego en la casa: Crisóstomo muestra que el buen ordenamiento de las personas y las cosas, que, según hemos visto, descansaba sobre la unidad de la pareja, depende en parte del respeto de la justicia en las relaciones sexuales. «Grandes males surgen» cuando se la viola: «Fornicaciones, adulterios; los trastornos domésticos son sus frutos». Frustrado en sus derechos, el marido «suscita disputas y causa mil fastidios a su mujer»[(80)]. Pero en un nivel más profundo, quien rechaza el equilibro de la justicia en las relaciones sexuales es culpable del trastorno en el alma del otro, de sus deseos, sus tentaciones, sus dificultades para dominarlos. El matrimonio, en efecto, lo ha puesto en la posición de contribuir a la salvación de su cónyuge. En el fondo de la apropiación de los cuerpos está la siguiente transferencia: ya no es aquí el objetivo de una progenitura común el que justifica la «deuda de los cuerpos» contraída implícitamente por los esposos cuando se casan, sino la responsabilidad de cada uno en los pecados del otro. El «fruto» del que se trata entonces es espiritual: la salvación de cada uno a partir del otro. Quiasma salvífico. En relación con este punto preciso, Crisóstomo puede emplear la palabra *agape* en el doble sentido de amor conyugal y caridad.

Hay que reconocer que el tratado *La virginidad* no representa con exactitud las mismas posiciones sobre este tema que las homilías posteriores. En él, Crisóstomo insiste en la obligación, por parte de la mujer, de no sustraerse, ni siquiera por razones de continencia, al deber conyugal:

> La mujer que es continente en contra de la voluntad de su marido no solo se ve privada de las recompensas de la continencia, sino que es responsable de la conducta adúltera de su esposo y tendrá que rendirle más cuentas que él a ella. ¿Por qué? Porque es ella quien lo ha empujado al abismo del desenfreno al privarlo de la unión legítima(81).

Pero da a esa obligación un sentido extremadamente limitado: concesión a una necesidad física que reclama indulgencia y a la cual no hay que oponer un rechazo unilateral(82); sin embargo, no se trata de atribuir un valor espiritual a dicha concesión:

> No será cumpliendo, en su carácter de esposa, con sus deberes conyugales como la mujer podrá salvar a su marido, sino practicando abiertamente la vida del Evangelio, cosa que muchas mujeres, por lo demás, han realizado incluso fuera del matrimonio(83).

La ayuda que los esposos pueden brindarse uno a otro no pasa por ahí, aunque esa actitud deba mantenerse pese a todo:

> No quito en absoluto [a la mujer] toda participación en las cosas espirituales –¡Dios no lo quiera!–, solo afirmo que ella la proporciona, no en el ejercicio del matrimonio, sino cuando, sin dejar de ser físicamente su mujer, supera su naturaleza para elevarse a la virtud de los hombres bienaventurados(84).

La relación entre esposos, en ese tratado donde la vida conyugal se presenta con sus inconvenientes, aparece como aquello que debe subsistir pese a todo cuando uno se ha apartado lo suficiente del matrimonio y está con su mujer «como si no la tuviera»(85). En cambio, en las homilías más tardías, el cumplimiento de ese deber no es un resto inevitable que todavía sea preciso observar entre esposos cuando estos se hayan despojado de los demás aspectos de la vida matrimonial: tiene un doble valor, espiritual, pues manifiesta un lazo de caridad, y moral, porque asegura el buen entendimiento de la pareja que repercute sobre el orden íntegro de la casa. A partir del momento en que el matrimonio se piensa como una profesión, un estado que merece y reclama una *techne* específica, la relación conyugal ya no es una coacción residual a la que uno no tiene derecho a sustraerse: es un elemento en la labor por la salvación mutua.

Reiterémoslo: no se considera aquí a Crisóstomo como el inventor de esa manera de analizar las relaciones conyugales y el estado de matrimonio. Es el representante de un pensamiento del que no pocos elementos se encontraban ya en Orígenes. Y así como este propuso algunos de los principios fundamentales a los cuales se referirán a continuación las instituciones de la vida monástica, de la misma manera formuló con mucha claridad algunos de los principios de la ética y la espiritualidad cristianas del matrimonio, antes de que este, en sus formas concretas, diera lugar a reflexiones y prescripciones específicas(86).

En cualquiera de los casos, las homilías de Crisóstomo manifiestan la existencia de una pastoral de la vida conyugal donde las relaciones sexuales están fuertemente ligadas a la noción de *opheile*, de *debitum* –de deber-deuda–, que en el cristianismo se convertirá en una categoría fundamental para pensar, justificar, codificar y distribuir las relaciones conyugales conforme a un sistema de reglas. Durante la Edad Media se construirá un inmenso edificio jurídico donde los cónyuges aparecen como sujetos de derecho en relaciones complejas de deudas, demandas, aceptaciones y rechazos. Ese código contribuirá, al menos en la misma medida que las grandes prohibiciones sexuales, a la juridización de

la práctica sexual, y simultáneamente dará acceso a la autoridad de la institución religiosa sobre las relaciones más secretas entre los esposos. Ahora bien, si se quiere hacer la historia de esta extraña noción, es importante señalar que no deriva (salvo de manera secundaria, lateral y porque, a posteriori, encontró allí algo así como una estructura de apoyo previamente dispuesta) de la idea de que la finalidad del matrimonio es la procreación. Al contrario, cuando el pensamiento cristiano separó el matrimonio de esa finalidad que se le reconocía con tanta facilidad desde la Antigüedad pagana, la noción de deber-deuda comenzó a perfilarse con claridad. El tema escatológico de un fin de los tiempos en el que ya no es necesario pensar en una progenitura fue sin duda fundamental. Pero esto no habría bastado por sí solo para constituir el respaldo de esa noción si con relación al matrimonio –frente al monacato, la vida de virginidad y el arte de comportarse en ella– la Iglesia, en sus vínculos cada vez más numerosos y profundos con la administración del Estado y la sociedad imperial, no hubiera elaborado una pastoral de la existencia conyugal, destinada a conducirla y a mostrar cómo conducirse en ella. Y ese arte de la vida matrimonial se organiza alrededor del mismo interrogante que se planteaba acerca de la vida de continencia: ¿cómo manejar, combatir, vencer la concupiscencia en una lucha que es indisociable de la vida misma? En un giro que solo resulta paradójico a primera vista, la *epithymia,* el deseo, la concupiscencia, termina por constituir la «materia prima» con que tienen que trabajar tanto las artes de la vida monástica como las de la vida en matrimonio. Con una diferencia: en un caso, uno tiene que actuar solo consigo mismo y bajo la forma del combate espiritual con sus propios «pensamientos» (en el sentido lato de la palabra), para no darle ninguna escapatoria posible (la polución involuntaria durante el sueño constituye en cierto modo la forma «más pura» de esa impureza, a la que solo Dios puede poner término de manera definitiva); y en otro, existe en verdad una salida legítima, aunque «concertada», pero es necesario ver que esa legitimidad obedece al hecho de que cada uno, en ella, permite al otro escapar a las tentaciones de su propia concupiscencia. Eso equivale a decir que el tema sigue siendo, ahora y siempre, el de la relación con uno mismo, con la salvedad de que, en el caso del matrimonio, dicha relación no se resuelve sin la que existe con el otro. Hay que recordar además que en el caso de la virginidad monástica existe una forma de relación con el otro que es igual de indispensable: el vínculo de dirección.

La simetría entre el arte de la vida monástica y el arte de la existencia matrimonial no debe sobrestimarse. Las diferencias, claro está, son

innumerables. Y en lo referido al tema específico de la concupiscencia, hay que constatar que la ascesis monástica dará lugar a prácticas de vigilancia constante de uno mismo, de desciframiento de sus propios secretos, de búsqueda indefinida en las profundidades del corazón, de dilucidación de lo que puede ser ilusión, error y engaño con respecto a uno mismo. En cambio, los preceptos de la vida matrimonial adoptarán mucho más la forma de una jurisdicción que de una veridicción, y el tema de la deuda dará lugar a un trabajo incesante de codificación y a una prolongada reflexión de jurisprudencia. El dimorfismo ya es evidente en textos como los de Crisóstomo, y llegará a serlo cada vez más y a marcar profundamente en Occidente la manera de reflexionar sobre los comportamientos sexuales y regularlos: en términos de verdad (pero en forma de un secreto en el fondo de uno mismo que debe dilucidarse indefinidamente si uno quiere «salvarse») y en términos de derecho (pero tanto en forma de un derecho de deuda y obligación como en la de la prohibición y la transgresión). Este dimorfismo dista aún de haber desaparecido o, al menos, de haber agotado sus efectos. Sin embargo, me parece que no hay que detectar en su origen la yuxtaposición que en el cristianismo se daba entre un antiguo derecho al matrimonio y las formas más recientes de una completa renuncia al mundo. Fue el movimiento para constituir, en el ejercicio del poder pastoral, una *techne* de la vida conyugal –inferior a la de la vida monástica, pero no distinta de ella– lo que llevó a la vez a hacer de la concupiscencia de cada uno de los dos (y no de la progenitura común) la forma esencial de la relación conyugal y a organizar entre esas dos soledades el cruce de las responsabilidades y el encadenamiento de una deuda. Aun en la forma dual del matrimonio, el problema fundamental pasa por qué es lo que uno tiene que hacer con su propia concupiscencia: es, pues, la relación de uno consigo mismo. Y el derecho interno del sexo conyugal se organizó en primer lugar como una manera de manejar a través del otro esa relación fundamental de sí consigo.

(1) San Juan Crisóstomo, *VII[e] Homélie sur l’Épître aux Hébreux*, VII, 4. Véase asimismo, del propio Crisóstomo, *Contra los impugnadores de la vida monástica*, III, 14.

(2) Sobre este punto, véase [J. Daniélou y] H.-I. Marrou, *Nouvelle histoire de l’Église*, París, 1963, vol. 1, p. 268.

(3) Sobre este apoyo y los conflictos ligados a él, véase *ibid.*, pp. 282 y ss. Sobre el matrimonio, véase *ibid.*, pp. 362-364.

(4) San Juan Crisóstomo, *Contra los impugnadores de la vida monástica*, III, 14.

(5) Son contemporáneas del *De bono conjugali* de San Agustín (401).

(6) [San Juan Crisóstomo, *La virginidad*, LXXIII.]

(7) *Ibid.*, I, II, III, XLVII, XLVIII, LIV, LXXXV.
(8) San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* III, 3.
(9) *[Ibid.]*
(10) *Ibid.*
(11) *«Outos pases tyrannidos aute he agape tyrannikotera»,* San Juan Crisóstomo, *Homélies sur l'Épître aux Éphésiens,* XX, 1.
(12) *«Empholeuon te physei, kai lanthanon hemas», ibid.*
(13) Este tema se desarrolla en particular al comienzo de la vigésima homilía sobre la Epístola a los Efesios, *1, Homélies sur l'Épître aux Éphésiens,* XX, 1.
(14) *[Ibid.]*
(15) La prohibición del incesto explicada por la obligación de unirse a otro no es privativa ni de San Juan Crisóstomo ni de los autores cristianos. La encontramos en [nota incompleta].
(16) [*Ibid.*, 4.]
(17) [San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* III, 3.]
(18) [Véase por ejemplo Orígenes, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares.*]
(19) [San Pablo, Epístola a los Efesios, 5, 23.]
(20) San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* III, 2.
(21) San Juan Crisóstomo, *Homélies sur l'Épître aux Éphésiens,* XX, 2.
(22) [*Ibid.*, 6.]
(23) *Ibid.*, 9.
(24) San Juan Crisóstomo, *Homélies sur l'Épître aux Hébreux,* VII, 4.
(25) [San Juan Crisóstomo, *Homélies sur l'Épître aux Éphésiens,* XX, 1.]
(26) Véase San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* III, 4. El mismo tema aparece en el tratado *Sobre el matrimonio único,* 4. En una nota a este último texto, B. Grillet lo compara con un pasaje de Jenofonte: «La divinidad ha adaptado desde el comienzo la naturaleza de la mujer a los trabajos y atenciones del interior, la del hombre a los de afuera», *Económico,* VII, 21.
(27) San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* III, 4.
(28) [San Juan Crisóstomo, *Homélies sur l'Épître aux Éphésiens,* XX, 7.]
(29) *Ibid.*, 8.
(30) Véase el epígrafe «El hogar de Iscómaco», en [Michel Foucault, *Historia de la sexualidad II.*] *El uso de los placeres.*
(31) San Juan Crisóstomo, *Homélies sur l'Épître aux Éphésiens,* XX, 7.
(32) San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la Primera carta a los Corintios*, 2.
(33) Véase capítulo I.
(34) San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* I, 4.
(35) *Ibid.*
(36) Las segundas nupcias con una mujer repudiada son un adulterio, porque el repudio no deshace el vínculo, San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage*, II, 3.
(37) [*Ibid.*, 4.]
(38) [San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* III, 2.]
(39) *Prothymia, philia, eunoia:* San Juan Crisóstomo, *Sobre el matrimonio único,* 5.
(40) [San Juan Crisóstomo, *Homélies sur l'Épître aux Éphésiens,* XX, 8.]
(41) [Jenofonte, *Económico,* cap. VII.]
(42) San Juan Crisóstomo, *Homélies sur l'Épître aux Éphésiens,* XX, 8.
(43) San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* I, 5. Véase también *ibid.*, III, 9: «Si nos esforzamos de este modo, no habrá ni divorcio, ni sospecha de adulterio, ni motivos de celos, ni batallas, ni disputas, y saborearemos antes bien todas las dulzuras de la paz y la concordia».
(44) San Juan Crisóstomo, *Homélies sur l'Épître aux Éphésiens,* XX, 6.
(45) *Ibid.*, 9.
(46) San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* II, 1.

(47) San Juan Crisóstomo, *Homélies sur la première Épître à Timothee*, IX, 2.] La relación entre el ejercicio de la preparación para el matrimonio y el combate atlético de quienes han escogido la virginidad aparece con claridad en la quinta homilía sobre la Primera Epístola a los Tesalonicenses, 3, *Homélies sur la première Épître aux Thessaloniciens.* Antes del matrimonio los hijos son como una materia inflamable. Es preciso vigilarlos como «a vírgenes enclaustradas» [primera homilía sobre Ana, 6].

(48) [San Juan Crisóstomo, *Homélies sur la première Épître à Timothee,* IX, 2.]

(49) *Ibid.*

(50) *[Ibid.]*

(51) San Juan Crisóstomo, *Homélies sur la Genèse,* LIX, 3 (P. G., vol. 54, cols. 517-518).

(52) San Juan Crisóstomo, *Homélies sur l'Épître aux Éphésiens,* XX, 9. Véase asimismo: «Usad con moderación el matrimonio y ocuparéis el primer lugar en el Reino de los Cielos», *Homélies sur l'Épître aux Hébreux,* VII, 4.

(53) [San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* III, 9.]

(54) *Ibid.*, 5. Y asimismo: «El matrimonio jamás es objeto de elogio por sí mismo, sino a causa de la fornicación, las tentaciones, la incontinencia», *La virginidad,* XXXIX.

(55) San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* XIX.

(56) San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* I, 3.

(57) San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* XV. El ejemplo de Abraham prueba que de por sí el matrimonio no determina la procreación.

(58) Véase *supra*, «Creación, procreación», en el cap. I.

(59) Véase *supra*, «Creación, procreación», en el cap. I.

(60) Génesis, 1, 28.

(61) [Nota vacía.]

(62) San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* I, 3.

(63) San Juan Crisóstomo, *Homélies sur la Genèse,* XVIII, 4.

(64) [Nota vacía.]

(65) *«Gamou logos oudeis en»*, San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* XIV, 3.

(66) *«Kai oude houtos ho gamos anankaios einai edokei», ibid.* Sobre la cuestión del sentido que debe darse a esa función de ayuda que la mujer tenía antes de la caída: [véanse *supra*, «De las artes de la virginidad», en el cap. II, e *infra*, «El bien y los bienes del matrimonio», en este mismo capítulo].

(67) [San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* XIV, 5.]

(68) *Ibid.*, XVI y XVII.

(69) San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* I, 3. Sobre la idea de que la ley es al pecado lo que el remedio a la enfermedad, véase San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* XVII, 3.

(70) *«Dia to stergein heni ten gamoumenen andri»*, San Juan Crisóstomo, *Sobre el matrimonio único,* 2.

(71) San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la Primera carta a los Corintios,* XIX 1.

(72) *Ibid.*

(73) *Ibid.*

(74) *Ibid.*

(75) Sobre el matrimonio como lazo entre dos individuos libres, véase [nota incompleta].

(76) *Ibid.*

(77) *«Meizona tes dikaiosynes amartian.»*

(78) San Juan Crisóstomo, *Homélies sur l'Épître aux Éphésiens,* XX, 9.

(79) San Juan Crisóstomo, *Trois homélies sur le mariage,* I, 4.

(80) [San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la Primera carta a los Corintios,* XIX, 1.]

(81) San Juan Crisóstomo, *La virginidad,* XLVIII, 1.

(82) *Ibid.*, LXXV: «La concupiscencia es un instinto natural que debido a ello tiene derecho a una gran indulgencia, y uno de los esposos no tiene la facultad de frustrar al otro contra su voluntad».

(83) *Ibid.*, XLVII, 2. No cabe duda de que en este texto, la expresión *para to syneinai* –«en la relación sexual»– no debería traducirse como «cumpliendo con sus deberes conyugales», pues así se fuerza y se

limita el sentido. Se trata de todas las relaciones sexuales, ya sea que en ellas la mujer cumpla con su deber o busque satisfacción.

(84) [*Ibid.*, XLVII, 1.] Adviértase el texto: *«Hotan me ta tou gamou pratte alla menousa tei physei gyne»*. La mujer debe seguir siendo mujer «por la naturaleza», «físicamente», pero no es «la práctica de las cosas del matrimonio» la que tendrá valor salvífico. Al parecer tenemos aquí una oposición entre el estado en el que uno debe mantenerse y una práctica que puede o no tener valor. No se trata de la oposición entre exigir y acordar el deber conyugal, que será a continuación tan importante en la jurisprudencia penitencial.

(85) [*Ibid.*, LXXIV-LXXV.] Gregorio de Nisa, en su tratado *La virginidad*, también menciona la deuda –*ophlema*–, pero indica que es algo bajo –*tapeinon*– (V) o vano, estéril –*psychron*– (VIII).

(86) Véanse en particular los fragmentos de Orígenes sobre la Primera Epístola a los Corintios, publicados en el *Journal of Theological Studies*, 9, 1908, donde se trata de la deuda, y el capítulo XIV, 24 del *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu*, donde se trata del marido que convierte a su mujer en adúltera al no cumplir sus deseos.

2. EL BIEN Y LOS BIENES DEL MATRIMONIO

La virginidad es superior al matrimonio, sin que este sea un mal ni aquella una obligación. San Agustín recibe esta tesis general de una tradición que claramente ya estaba constituida con anterioridad. Esta tesis atraviesa toda su obra, y Agustín la expone de manera explícita en los dos grupos de textos en que tuvo la oportunidad de tratar los problemas del matrimonio y la virginidad. En los primeros años de su episcopado, cuando tenía que discutir a la vez las tesis de inspiración maniquea (en el *De continentia*, hacia 396) y las proposiciones de Joviniano (en el *De bono conjugali*, 401, o el *De sancta virginitate*, 401), y unos quince años después, en el momento de sus polémicas antipelagianas, cuando se apoya en la superioridad de la continencia estricta y completa, reconocida por sus adversarios de ese entonces, y en particular por Juliano de Eclana, para afirmar contra ellos que la concupiscencia es un mal(1).

Un pasaje del *De sancta virginitate* sitúa con claridad, al menos de manera negativa, el principio general. Es el que con acentuaciones quizá diferentes y otros filos polémicos podemos encontrar en Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo o el *Adversus Jovinianum* de Jerónimo.

> Unos, que tenían el deseo de la virginidad, pensaron que había que aborrecer el matrimonio tanto como el adulterio; otros, que defendían la unión matrimonial, sostuvieron que la continencia perpetua, por excelente que fuera, no tenía más méritos que la castidad conyugal. Como si el bien de Susana hubiera debido resultar en la humillación de María o el bien aún mayor de María hubiese tenido que acarrear la condena de Susana(2).

Contra estos dos errores, uno que condena el matrimonio y otro que no prefiere a él la virginidad, Agustín destaca que el matrimonio y la virginidad no se distinguen como el mal del bien, ni se aproximan uno a otro como dos bienes equivalentes: debe evaluárselos y separárselos como un menor bien respecto de un bien más grande. Dos alturas en un mismo paisaje, pero de las cuales una es mucho más elevada que otra:

> Que quienes se oponen al matrimonio no huyan de él como de un antro de pecado, y supérenlo en cambio como una colina buena pero inferior, para descansar en la montaña mucho más alta de la castidad(3).

De esta concepción de los dos bienes desiguales, Agustín saca conclusiones que, como tales, se ajustan a la doctrina ya construida. Indiquémoslas

rápidamente para a continuación poder señalar con más pertinencia lo que constituye la elaboración propia de San Agustín.

– Como el matrimonio no es un mal, no puede ser en modo alguno prohibido, ni la virginidad, sea cual fuere su excelencia, impuesta. La frase del apóstol, «¿No estás unido a mujer? No la busques»[(4)], no debe comprenderse como una prohibición, sino como un consejo. ¿Cómo podría calificarse de «santa» a la virginidad si no fuera otra cosa que la observancia de una ley promulgada para todos y no la eligieran libremente aquellos que habrían podido casarse con toda legitimidad?: «Se puede pues buscar una esposa, pero más vale no hacerlo»(5).

– Esta superioridad de la virginidad no debe comprenderse como la ventaja que podría aportar en la vida del mundo. ¿Acarrea cierta «tranquilidad», mientras que el matrimonio está necesariamente al servicio del «tiempo presente»? Acaso sea así, aunque deben tenerse en cuenta los diferentes combates de la vida de continencia. Pero nos equivocaríamos si quisiéramos evitar el matrimonio solo para no «debatirnos entre las preocupaciones terrenales»[(6)] de las que la virginidad está exenta. Si es preferible escapar a los inconvenientes del matrimonio, no es porque perturben el reposo del alma, sino porque la desvían de lo que debería ser su objeto: «Fuerzan a pensar en las cosas de Dios menos de lo que sería necesario para conquistar una gloria que no será la suerte de todos»(7). Por supuesto, es posible encontrar en el vínculo matrimonial la posibilidad de una «santidad conyugal», pero esta es

> menor a causa de las preocupaciones que suscita el pensamiento de los placeres mundanos. Toda esa atención del alma que se gasta en encontrar lo que hay que hacer para complacer a un marido es lo que se ahorra la cristiana que no está casada y se concentra en su intención de complacer a Dios(8).

– Si el privilegio de la virginidad está ligado a la posibilidad de concentrar y dirigir la *«intentio animi»* [intención del espíritu], se debe a que su fin consiste en establecer cierta relación con Dios, que es incompatible con el estado de matrimonio. La ausencia de corrupción que caracteriza la vida de los ángeles, que recompensará a los elegidos y que permite ver a Dios cara a cara, es la meta hacia la que tiende la vida de virginidad: «Conservar virgen la carne y abstenerse por piedad de toda relación carnal es hacer obra angélica; es proponerse, en una carne corruptible, una incorruptibilidad perpetua». Al mostrar en su carne «algo que ya no es carne»[(9)], quienes se consagran a una continencia perfecta prefiguran en cierto modo un más allá en el que el matrimonio ya no ha de existir.

– En esa otra vida, la virginidad –que tiene más méritos– recibirá recompensas más ricas. Como Cipriano o Atanasio, Agustín(10) recurre a la parábola de las semillas en el Evangelio según San Mateo (algunas producen cien, otras sesenta y otras solo treinta) y la aplica a los méritos y recompensas comparados de la virginidad y el matrimonio. Propone además varias interpretaciones posibles de esa parábola: que la virginidad produce cien, la viudez sesenta y el matrimonio treinta; asimismo, el martirio cien, la virginidad sesenta y el matrimonio treinta, y también, el martirio acompañado por la virginidad, cien; la virginidad y el martirio separados uno de otro, sesenta. Es indudable que Agustín no quiere adjudicar demasiada importancia a esos cálculos simbólicos: «Los dones son demasiado cuantiosos para que se los pueda reducir en su totalidad a tres grados». Pero hay que admitir una diversidad entre ellos: los hombres serían muy osados si quisieran decidirlo e imponer a Dios sus elecciones. «Con todo, lo cierto es, sin lugar a dudas, […] que esos dones son muchos en su diversidad y que los mejores son útiles no para el tiempo presente, sino para la eternidad»(11).

Ninguno de estos aspectos puede considerarse específico de San Agustín. Sin embargo, en el uso que él hace de esos temas aparecen de inmediato diferencias considerables.

Puede decirse en pocas palabras que, al hablar del matrimonio o de la virginidad, Atanasio, Gregorio de Nisa, Basilio de Ancira o Crisóstomo se proponían sobre todo definir modos de vida, describir los combates, peligros y recompensas de cada uno, calibrar su valor relativo, marcar sus lugares respectivos dentro de la comunidad cristiana. Por añadidura, en esa comparación de las *technai*, era evidente que la virginidad constituía el punto de apoyo –o el elemento de referencia– como el estado más perfecto al cual se podía acceder en esta existencia. Ni siquiera Juan Crisóstomo, que en la misma época de Agustín esbozaba una regla de la vida conyugal, evitaba referirla al difícil arte de la continencia, que conservaba para él, no solo, desde luego, su superioridad ética y ontológica, sino también un privilegio metodológico: Crisóstomo definía la buena conducción del matrimonio como la gestión, lo menos mala posible, de un deseo contra el cual las personas casadas no tenían la fuerza o el coraje de emprender una lucha radical.

Los textos de Agustín no siguen exactamente esa misma dirección.

En primer término, debido a que aquel desplaza el acento hacia el lado del matrimonio. No hay que confundirse: Agustín, según hemos visto, nunca

consideró el matrimonio como equivalente –y menos aún preferible– a una virginidad practicada con autenticidad. Tiene y siempre tendrá un valor menor. Pero Agustín se concentra en ese «menor» y, hasta cierto punto, repiensa su significación. Por un lado, intenta definir lo que es de un valor decididamente positivo en el matrimonio: el lugar que este tiene y quizá siempre ha tenido en la Creación, y el fundamento que encuentra en la comunidad eclesiástica. De modo que el «menor» valor del matrimonio no debe comprenderse como una disminución o degradación parcial del alto valor de la virginidad: aquel tiene el suyo propio, aunque no sea el más elevado. Por otro lado, Agustín centra lo esencial de su reflexión «técnica» en el matrimonio, las reglas que en él deben respetarse y la conducta que hay que mantener. Lo cual no quiere decir que, sobre la práctica de la castidad, no encontremos numerosas y precisas indicaciones, en los sermones(12) e incluso en algunas polémicas antipelagianas(13) más que en el *De sancta virginitate*, donde el elogio de la castidad, contra los discípulos de Joviniano, prevalece sobre el arte y la manera de vivir en continencia. Pero el tema sobre el cual Agustín elabora una *techne* y reglas de conducta propias de una [forma] de vida –en *De bono conjugali* y más adelante en *De nuptiis et concupiscentia* o en *Contra Julianum*– es el matrimonio. En cierta medida, cabe hablar de una inversión de la primacía metodológica en favor de este último y de la *techne*, el arte de comportarse que es propio del estado matrimonial.

Pero indudablemente, para Agustín lo esencial no está en la definición comparada de dos tipos de existencia. Y lo que lo distingue de la mayoría de sus predecesores o contemporáneos es su objetivo último: definir el marco general que permita pensar a la vez el ejercicio de la virginidad y el del matrimonio, su positividad respectiva y su diferencia de valor. Con la jerarquía que separa virginidad y matrimonialidad, con las diversas conductas que se imponen a una y otra, Agustín construye la teoría de conjunto en la que participan ambas. En una palabra: más allá de la comparación entre la virgen y los esposos, el continente y los cónyuges, que fue objeto de una extensa elaboración antes de él, Agustín pone de relieve, no a un tercer personaje o a una figura compuesta, sino al elemento fundamental en relación con los otros dos: el sujeto de deseo.

Antes de analizar en el apartado(*) siguiente la constitución de una teoría de la concupiscencia, estudiaremos aquí el primer aspecto mencionado: el desplazamiento del acento hacia el matrimonio y la definición de un «bien» positivo que, sin permitirle prevalecer sobre la virginidad, lo funda en un valor propio. En Agustín la marca de ese desplazamiento se nota en una concepción de

la Iglesia como cuerpo espiritual, en la exégesis de los textos bíblicos concernientes a la Creación y la existencia anterior a la caída y, por último, en la elaboración de un sistema de reglas capaz de realizar, en la vida de los esposos y sus relaciones, el bien propio del matrimonio.

I

No es necesario ser virgen, renunciar al matrimonio o practicar una continencia absoluta para pertenecer a la comunidad cristiana, aunque la Iglesia reserve a la virginidad un lugar de privilegio: Agustín lo reitera como muchos otros antes que él, e insiste particularmente en la idea de que, por válido que sea el matrimonio y por santa que pueda ser la virginidad, aquello que prevalece sobre ambos es que estén reunidos en una sola comunidad y coexistan en la unidad de la Iglesia. El conjunto es aún más bello que el más bello de sus elementos:

> El cuerpo de los fieles […] forma los miembros de Cristo y el templo del Espíritu: y aquí designa, claro está, a los fieles de ambos sexos. Hay entre ellos, por tanto, personas casadas y personas no casadas, pero el mérito las distingue, ya que algunos miembros prevalecen sobre otros, aunque ninguno esté separado del cuerpo. […] Si una criatura tomada por separado es mejor que otra, todas, tomadas en conjunto, son mejores que cualquiera de ellas en particular(14).

Pero, si bien la coexistencia de la virginidad y el matrimonio es más bella que la sola virginidad, no basta con decir que el matrimonio es también un bien, aunque atenuado y un poco menor, ya que se sustraería la excelencia de la virginidad. Es necesario suponer que hay entre ellos algo distinto de una mera yuxtaposición: una correlación que tiene sentido y valor, y que hace que, si el matrimonio encuentra en la virginidad un suplemento, esta encuentre en él un complemento. Los modos de vida bien pueden ser distintos en las comunidades de cristianos, pero en la comunidad constituida por la Iglesia debe haber un vínculo necesario entre el matrimonio y la virginidad.

Desde Orígenes o Metodio de Olimpo hasta Crisóstomo o Jerónimo, la virginidad jamás se disoció de ciertas modalidades de unión espiritual. Se la definía por el rechazo a cualquier «matrimonio», ya fuera institucional, que liga a un ser humano, o el que en general ata al mundo de la carne. Pero esa renuncia tenía como correlato –efecto y condición, recompensa y aval a la vez– un vínculo con Cristo. El alma virgen era la prometida o la esposa de Cristo, y de esa unión debía nacer una infinidad de frutos espirituales.

En San Agustín, las relaciones entre virginidad, matrimonio y fecundidad

espiritual son mucho más complejas. En primer lugar porque adoptan otras formas y no solo la correlación virginidad-esponsales con Cristo, pero sobre todo porque están implicadas en el conjunto de las relaciones de Dios con su Iglesia, de la Iglesia con Cristo, de Cristo con los fieles, y de cada uno de estos con la comunidad en conjunto. Más allá de la escansión que aísla a las vírgenes de los otros fieles, más allá de las diferencias de estatus que existen entre las personas casadas, quienes todavía no lo están, quienes son viudos, quienes llevan una vida de continencia, quien han hecho de esta un voto, más allá de la cuestión de las formas y las reglas de vida, San Agustín saca a la luz relaciones que, a partir de todo lo que debe constituir a la Iglesia como realidad espiritual y única, suponen a la vez virginidad y matrimonio, esponsales e integridad, maternidad o paternidad y castidad absoluta. Ya no se trata entonces de caracteres que puedan afectar a individuos o designarlos como vírgenes, cónyuges o padres, sino de un apretado tejido de vínculos espirituales en el que cada uno de los elementos es a la vez, respecto de los otros, virgen y esposo y padre e hijo. De modo que, en ese nivel, virginidad y matrimonialidad no se oponen como dos modos de vida alternativos, sino que se reúnen como aspectos permanentes y simultáneos de las relaciones que dan forma a la Iglesia como unidad espiritual. Así concebidos, y en forma de virginidad fecunda o matrimonio virginal, no hay diferencia de valor entre virginidad y matrimonio. Pero contra el telón de fondo de esta concepción de las relaciones espirituales entre Dios y el hombre por intermedio de la Iglesia, San Agustín fundará y explicará la jerarquía que es preciso respetar entre virginidad y matrimonio entendido en el sentido carnal.

Todo el comienzo de *De sancta virginitate* resulta significativo en relación con este punto, sobre todo si se recurre al vasto conjunto de sermones que tienen por tema a la Iglesia Virgen para esclarecer algunos pasajes(16)15. Allí se representa un inmenso tejido de relaciones espirituales y parentescos que superan los de la sangre; matrimonio y virginidad, virginidad y maternidad jamás se disocian, y su implicación recíproca se recuerda constantemente por medio de expresiones como *«virginali connubio spiritualiter conjugatus»*, *«virginum sponsus»*, *«virginitas fecunditatem non impedit,* […] *fecunditas virginitatem non adimit»*(16), etc.

Para limitarnos a indicaciones esquemáticas, pueden delinearse de la siguiente manera las numerosas e intrincadas relaciones mencionadas en ese pasaje. Cristo es el hijo de una Virgen(17); nació de ella física, corporalmente, y no por la mera preservación de una integridad que un hombre «habría podido violar», sino

como fruto de una virginidad que, en forma voluntaria, se había consagrado a la unión con Dios(18). Virgen Él mismo, es el esposo de la Iglesia, también virgen, que se liga a él en una unión espiritual; pero también, y más específicamente, en esa Iglesia, es el esposo de las vírgenes a quienes queda unido por esponsales virginales(19). María, la madre eternamente virgen de Cristo, no lo es solo en el cuerpo sino también espiritualmente, porque se ha consagrado a Dios y ha hecho nacer a Cristo en su voluntad, sirviendo así de modelo para todas las almas que, al entregar a Dios su voluntad, hacen nacer a aquel en sí mismas(20). Ahora bien, todos los que hacen la voluntad de Dios son, ya en la tierra, hermanos de Cristo, que ha venido a mostrar dicha voluntad y el camino para seguirla: la Virgen, por lo tanto, es asimismo la hermana de Cristo(21). Pero hay que considerar que también es su hija, porque todos los que creen en él son sus hijos y merecen que se los llame «hijos del esposo», como dice San Mateo(22). La Iglesia, por su parte, es «la virgen de Cristo», unida a él de manera espiritual(23); en lo corporal, solo puede calificársela de virgen a causa de algunos de sus miembros, mientras que no lo es si se considera a aquellos de sus fieles que están casados(24). Esposa virgen de Cristo, la Iglesia es la madre de los cristianos porque ella los hace nacer al Espíritu al acogerlos en el bautismo(25). Pero en la medida en que la comunidad de los santos constituye el cuerpo místico de Cristo, al formarlos y darlos a luz ella resulta ser además la madre de Cristo, como lo son quienes «hacen la voluntad del Padre»: «En cuanto al espíritu, la Iglesia es plenamente madre de Cristo en los santos que poseerán el reino de Dios»(26). Y hay que agregar también que toda alma piadosa, tomada individualmente, es hija de Cristo, porque su alumbramiento se debe a las nupcias de este con la Iglesia; hermana de Cristo, porque cumple como él la voluntad de Dios(27), y madre de Cristo, porque lo hace nacer en sí misma, ya que aquella que hace lo que quiere el Padre es la imagen de María(28).

San Agustín describe una red de relaciones espirituales que se reproducen y se invierten y con eso hacen de cada uno de los cuatro elementos del conjunto –Cristo, María, la Iglesia, las almas– vírgenes y cónyuges, progenitores e hijos. Matrimonio, fecundidad y virginidad no definen la posición o la calidad intrínseca de uno de ellos, sino que permiten describir las diferentes relaciones que cada cual mantiene simultáneamente con los demás. Por ende, cabe decir que, en el sistema de las relaciones espirituales, matrimonio y virginidad no pueden disociarse (y la manifestación de su no disociación es la fecundidad), pero ninguno de los dos términos puede considerarse superior o inferior al otro. Ahora bien, esta implicación recíproca del matrimonio y la virginidad en las

relaciones espirituales no lleva a San Agustín a concluir que exista una identidad de valor espiritual entre la virginidad corporal y el vínculo matrimonial. Al contrario, tanto a los jovinianistas como, más adelante, a Juliano de Eclana, opone el principio de una estricta jerarquía. Para él, en efecto, la virginidad física bien puede representar la virginidad espiritual; en el mundo, las vírgenes son de hecho la manifestación de las relaciones virginales que producen los frutos espirituales; ocurre que la virginidad del cuerpo solo puede existir realmente y merecer su nombre si la sostiene y anima la virginidad del corazón o el pensamiento:

> El honor de la virginidad no radica en ella misma, sino en el hecho de estar consagrada a Dios. Se la guarda en la carne, pero son una religión y una devoción plenamente espirituales las que hacen que se la preserve, de tal suerte que la virginidad de la carne es espiritual, consagrada y conservada como es por la continencia y la piedad. Así como nadie hace de su cuerpo un uso impuro si antes no ha concebido la maldad en su espíritu, nadie guarda tampoco la pureza en su cuerpo si antes no ha albergado en su espíritu la castidad(29).

Si se cumple esta condición, la virginidad física generará los alumbramientos de que es capaz y que se le han prometido; en sí misma, alumbrará a Cristo; por su ejemplo, suscitará también a Cristo en el corazón de los otros, y alumbrará en la Iglesia una nueva descendencia de Cristo al llamar a las almas a convertirse.

En cambio, el matrimonio no produce frutos espirituales. De la unión física del hombre y la mujer no nacen cristianos, sino únicamente seres humanos: estos solo pueden llegar a ser miembros de Cristo e hijos de Dios por la operación espiritual del sacramento: «Aquellas que en la vida conyugal engendran según la carne, se convierten en madres no de Cristo, sino de Adán»[(30)]. Por eso, es posible decir que las mujeres que han rechazado el matrimonio y se han consagrado a Dios han adoptado un aspecto del papel de María, a la vez virgen y madre de Cristo: la virginidad, tanto corporal como espiritual. Pero no es posible decir que, de la misma manera, las mujeres que se han casado y han tenido hijos han repetido la maternidad física y espiritual de María, pues la Virgen alumbró a Cristo por la intervención de Dios, mientras que por el efecto de la naturaleza la mujer casada da nacimiento a seres humanos que no son cristianos. Y solo la virginidad de corazón que la liga a Cristo en la Iglesia y la lleva a ofrecer sus hijos a Dios le permite ser espiritualmente madre:

> En el santo alumbramiento cooperan también las madres, al hacer que aquellos a quienes han dado a luz, todavía no cristianos, se conviertan en lo que ellas saben bien que no han podido alumbrar por el cuerpo: solo cooperan, sin embargo, mediante lo que las hace también a ellas vírgenes y madres de Cristo, es decir, la fe que obra sobre la caridad(31).

Por lo tanto, no hay simetría entre la virginidad y la fecundidad carnal. E incluso, trasladado y manifestado en la carne, el vínculo entre la virginidad y las nupcias espirituales se deshace, y el matrimonio y la procreación según la carne no pueden considerarse como la herencia de la maternidad de María, mientras que la castidad de aquellas que, en su corazón y su cuerpo, han hecho votos de renunciar al matrimonio, se consagra aquí abajo, como la Virgen, a Dios. Las mujeres casadas no tendrían pues que decir a las vírgenes: «Vosotras sois vírgenes y nosotras somos madres: que vuestra virginidad intacta os consuele de no haber tenido hijos, y que el beneficio de tenerlos compense nuestra virginidad perdida»(32).

Así, en cierta forma, Agustín amplió y multiplicó temas que eran anteriores a él: el de la virginidad como unión con el Esposo y el de la Iglesia novia de Cristo. Tejió un conjunto de relaciones que unen, de modo espiritual, virginidades igualmente espirituales; describió los innumerables frutos de esos esponsales que, a pesar de no ser corporales, no constituyen un puro símbolo. Situó de manera indivisible matrimonio y virginidad en el nivel de las relaciones que constituyen la unidad espiritual de la Iglesia. Sea cual fuere el lugar inferior que el matrimonio debe ocupar en la vida de aquí abajo, hay una figura del matrimonio espiritual que no puede disociarse de la virginidad. Lo cual muestra que el bien menor no está en la forma del matrimonio, sino en lo que en la historia de nuestra caída lo ha llevado a ser lo que es en este mundo.

De ahí la pregunta: ¿qué pasa con las relaciones de matrimonio a raíz de la caída? ¿Hay que admitir que antes de esta había una sola forma de unión espiritual, que se ve reproducida a su manera en este mundo por la virginidad? ¿No hay que admitir que el matrimonio, con la unión física que implica, ya existía? ¿Y que la caída no lo introdujo, sino que lo modificó?

II

Tal como Orígenes, la mayor parte de los exégetas cristianos había negado que hubiera relaciones sexuales en el paraíso y que, antes de la caída, la primera pareja hubiese podido procrear físicamente como consecuencia de una conjunción carnal. Así, Gregorio de Nisa admitía que desde su Creación los humanos habían recibido el derecho y la posibilidad de multiplicarse: sin embargo, no por efecto de una relación sexual, sino en virtud de una operación que no conocemos, como no conocemos la que había poblado el cielo de ángeles

y los había hecho proliferar por miríadas. ¿Por qué, entonces, la diferencia de los sexos ya estaba marcada en la Creación y se dio al hombre y la mujer la orden de multiplicarse? Sucede –respondía Gregorio de Nisa– que Dios, en su presciencia, sabía que el hombre iba a caer: se le daba por anticipado un medio para que pudiera perpetuar su especie más allá de la muerte que sería su condena(33). En este tipo de exégesis, se advierte que el acto sexual forma parte de la caída y de sus consecuencias. Integra un bloque que incluye el primer pecado, la muerte y la procreación. Depende de la desobediencia inicial, porque esta determina su realización (en la existencia de la primera pareja) e incluso su posibilidad (en la previsión de Dios). Está ligado a la procreación que es su finalidad y su razón de ser, y a la muerte, dado que es una de las formas de la corrupción que priva a los hombres de su inmortalidad y está destinado a compensar sus efectos. Por último, es indisociable del deseo, *epithymia*, ya que, en efecto, este provocó la caída: el deseo en general, el anhelo de placer y no el apetito sexual(34); el gusto por los placeres terrenales, en detrimento de la contemplación de Dios, introduce la corrupción y la muerte, y el ansia de perpetuarse empuja a los hombres a procrear. Por lo tanto, el acto sexual forma parte, sea en carácter de consecuencia o de medio, de un conjunto de cuatro elementos –el deseo, la caída, la muerte, la procreación– que lo ocasionan o lo atraen.

En esta interpretación, que era tradicional en su época, Agustín efectuará un desplazamiento y una disociación. Trasladará, si no la conjunción sexual, sí, al menos, su posibilidad legítima, del mundo caído a la existencia paradisíaca, tal como había salido de las manos del Creador. Pero ese desplazamiento solo podía aceptarse a condición de que la relación sexual se desprendiera de todo lo que en ella podía constituir los estigmas de la existencia caída. Agustín solo consuma por etapas esta recalificación metahistórica de la relación conyugal, con todas las disociaciones que implica.

El *De Genesi contra Manichaeos*, redactado poco tiempo después de su bautismo, todavía está cerca de las tesis de Gregorio de Nisa o Crisóstomo. En ese texto se dice que el hombre paradisíaco, con su cuerpo de cieno, está dotado de cualidades celestiales que lo vuelven incorruptible, lo emancipan de toda necesidad física, le ahorran todas las mociones desordenadas del alma y lo tornan inaccesible a la concupiscencia(35). Agustín tropieza entonces con el mismo problema que sus predecesores: en esa existencia sin pecado, sin muerte y sin deseo, ¿qué sentido dar a estas afirmaciones del Génesis: que Dios creó al hombre y la mujer (1, 27), que les dijo que crecieran y se multiplicaran (1, 28) y que el Creador quiso, en la mujer, dar una ayuda al hombre (2, 18)? ¿Cómo

evitar relacionar este tema de la ayuda con el del nacimiento de una progenitura que derive de la diferencia de los sexos? ¿Y cómo, entonces, no hacer lugar a la procreación sexual en la existencia que era la del paraíso, la de inmortalidad sin corrupción?

Al igual que sus predecesores, Agustín hace valer los recursos de la interpretación espiritual. En lo formal, sin embargo, su posición es ambigua o, para decirlo con más precisión, tolera dos interpretaciones, ya que él dice que esos textos del Génesis pueden asimismo comprenderse *«spiritualiter»,* lo cual autoriza, al menos por preterición, a interpretarlos *«carnaliter».* Pero en los hechos, Agustín solo desarrolla la significación espiritual. Interpreta como una relación de mando y sumisión la «ayuda» que la mujer debe aportar al hombre. Luego, la relación que se entabla sobre la base de la diferenciación del hombre y la mujer no pasa por el sexo. *Casta conjunctio.* En cuanto al crecimiento y la multiplicación, Agustín interpreta que deben ser los de los frutos espirituales: «Alegrías inteligibles e inmortales», dice el primer texto del *De Genesi contra Manichaeos*[(36)], y «buenas obras de alabanza divina»[(37)], el segundo.

El punto más difícil de una interpretación como esa es, sin duda, el sentido específico que debe darse al tema de la ayuda que el hombre recibió de la mujer. ¿Por qué no le bastaba a Adán con la contemplación de Dios para producir los frutos innumerables de la alegría? ¿Por qué necesitaba a otro para cantar las alabanzas de Dios? En el *De catechizandis rudibus,* Agustín propone una interpretación por las relaciones de glorificación e imitación. Si Dios puede granjearse gloria a causa del hombre, desde luego no es en cuanto le ha dado forma en el cieno, sino en cuanto el hombre se le asemeja, y se le asemeja no solo porque ha sido modelado a su imagen, sino porque, voluntariamente, imita, con su razón, la sabiduría de Dios. A su vez, de la misma manera, el hombre es glorificado por la mujer si esta lo sigue, lo imita y reproduce el ejemplo de sabiduría que él le ofrece. Y Dios se glorifica en mayor medida porque su imagen se convierte a su vez en modelo(38). Como en el *De Genesi contra Manichaeos,* de ningún modo Agustín excluye la interpretación carnal y material que admitía las relaciones sexuales antes de la caída. No la supone directamente, pero, al presentar la interpretación espiritual, tiene la precaución de señalar que lo que esta excluye es la idea de que antes de la caída la mujer hubiera podido ser una ayuda para el hombre en materia de «concupiscencia carnal»: ¿cómo habría podido serlo en ese sentido, cuando el cuerpo de ambos no era aún corruptible? Se advertirá con claridad que esta exégesis da un margen libre para las relaciones sexuales sin concupiscencia y una proliferación que no deba

compensar la mortalidad de los cuerpos. Pero Agustín guarda silencio acerca de esta posibilidad: nunca se refiere a ella. Y retrospectivamente, sobre la base de los textos posteriores, parece que el silencio textual dibuja aquí como en filigrana otras interpretaciones posibles.

La peculiaridad del comienzo del *De bono conjugali* es que ofrece un juego de esas interpretaciones sin elegir explícitamente entre ellas. Con todo, se verá que el contenido mismo del libro y el análisis del bien del matrimonio implican, en los hechos, el privilegio de una de las hipótesis, que sin embargo, en el plano de la exégesis, Agustín quiere considerar como igualmente plausibles sin necesidad de someterlas a mayor escrutinio: no se profundiza en el examen de ninguna ni se emite una opinión definitiva sobre una u otra. Así, el pasaje se presenta como la indicación de las diferentes y «numerosas» interpretaciones que se han dado del crecimiento y la multiplicación ordenados a la primera pareja antes de la caída. La interpretación por la procreación física pero no sexual está cerca de la hipótesis sugerida por Gregorio de Nisa, pero este se refería a la multiplicación enigmática de los espíritus angélicos. Agustín toma tres modelos de procreación no sexual concernientes a cuerpos, y cuerpos de este mundo: la creación divina del primer hombre y la primera mujer; la formación del cuerpo de Cristo en el seno de la Virgen, y por último –ejemplo que debe ser elocuente aun para los incrédulos–, la reproducción de las abejas. Estas tres procreaciones se efectuaron o se efectúan todavía *sine concubitu,* y por un favor *(munus)* de Dios. Si se sigue la lección de estos ejemplos, se torna posible suponer, junto con algunos, que Dios podía hacer que la primera pareja procreara físicamente sin relación sexual.

La segunda interpretación es bien conocida: la que entiende la multiplicación en un sentido «místico y figurado»; la multiplicación que se proponía –a la vez prescrita y prometida– representaba de hecho el progreso del espíritu y la abundancia de la virtud. En ese caso, no habría habido nacimiento real antes de la caída. Como esta llamó a la muerte, la descendencia habría sido dada al hombre para que, pese a todo, pudiese perpetuarse. Se trata de la interpretación que ya hemos visto en Gregorio de Nisa.

La tercera hipótesis que, según San Agustín dice, sostienen algunos es indudablemente menos habitual. La Creación habría dado al hombre un cuerpo, no espiritual, sino animal. En esa condición, el hombre habría quedado expuesto a morir, pero si la falta no se hubiera producido, si el hombre siempre se hubiera mantenido en la obediencia, esa mortalidad nunca se habría convertido en una muerte: los humanos habrían alcanzado directamente su destino espiritual. En suma, habrían pasado sin intermediarios del paraíso terrenal, donde disponían

del mundo, al paraíso celestial, donde se contempla a Dios cara a cara. Así, en cuanto mortales que escapaban a la muerte, animales de razón y de inocencia, los hombres habrían podido perfectamente dar a luz, y dar a luz al modo animal, es decir, por la relación sexual *–etiam per concubitum–*, hasta que, según la Escritura, la tierra se colmara con una descendencia no destinada a reemplazar a los ancestros, sino a yuxtaponerse a ellos. En esta interpretación, la relación sexual, en el sentido físico y animal más estricto, se torna plenamente posible en el paraíso: no es la consecuencia ni la causa de la caída, sino que el acto creador mismo la ha inscrito en la naturaleza humana. Por ende, está separada de la falta y de la concupiscencia. ¿Está, sin embargo, separada de la muerte?

Un examen apresurado podría inducir a creerlo, porque el crecimiento de los seres humanos se daría sin que la muerte interviniera y hasta alcanzar un poblamiento adecuado de la tierra. Procreación sin decesos, multiplicación que no frenaría pérdida alguna. Sin embargo, hay que señalar que antes de la exposición de las tres posibilidades interpretativas que menciona, Agustín enuncia una proposición que no parece ser una de las opiniones que pueden sostenerse o efectivamente se hayan sostenido, sino un principio general: por el pecado, los hombres han asumido la condición de la muerte, y solo puede haber unión sexual *(concubitus)* entre cuerpos mortales. Ahora bien, encontramos este principio general en las tres interpretaciones, con la salvedad de una variación particular en el caso de la tercera: en esta, el *concubitus* está ligado a la posibilidad de la muerte, a la mortalidad, que forma parte de la naturaleza humana tal como ha sido creada; en su posibilidad, es por lo tanto anterior a la falta, que se limita a introducir en el género humano la condición concreta de la muerte. En esa interpretación, antes del surgimiento de la falta, la corrupción y la muerte, antes de los vínculos que las encadenan una a otra, la mortalidad y la relación sexual estaban originaria y simultáneamente presentes, implicadas en la animalidad de la criatura.

Es esta tercera interpretación la que finalmente se retoma y desarrolla en *De Genesi ad litteram* (cuya redacción comienza poco después de *De bono conjugali*, pero terminará bastante más adelante), en el decimocuarto libro de *La Ciudad de Dios* y en los textos antipelagianos que son más o menos contemporáneos de ese libro. El tercer capítulo del libro IX del *De Genesi ad litteram* comenta el pasaje o, mejor, la frase de la Escritura (Génesis, 2, 18) donde Dios, al hablar del hombre, dice: «Voy a hacerle una ayuda adecuada». La índole de esta ayuda plantea una vez más el problema de la existencia posible de relaciones sexuales en el paraíso. En el libro III, capítulo 21 del mismo texto,

San Agustín ha comentado el «creced y multiplicaos». «Aunque» esta orden, según explicaba entonces, «parezca» no poder realizarse sino por el *concubitus*, puede concebirse «otro modo» de multiplicación: no entrañaría la concupiscencia de la corrupción y sería efecto de un sentimiento de piedad. Este pasaje deja en la sombra el interrogante de si ese «otro modo» excluye el *concubitus* (y por lo tanto una de las operaciones misteriosas a las cuales el Señor pudo y puede siempre recurrir) o si se trata de un *concubitus* que tenga la particularidad, sorprendente para quienes solo conocen al hombre caído, de no estar acompañado por concupiscencia, sino por un movimiento del alma muy distinto(39). Esta incertidumbre se resuelve para quedar fuera de toda duda en el libro IX de *De Genesi*.

¿Cuál puede ser la índole de la ayuda a la cual Dios destinaba a la mujer? En el transcurso de ese [libro](*) aparece cinco veces la misma respuesta: «para engendrar hijos» (III, 5), «para la procreación» (V, 9), «para la generación» (VII, 12), «para la gestación de niños» (VIII, 13) y «para la descendencia» (XI, 19). Eso equivale a decir que Agustín abandona aquí por completo la idea de que esa ayuda fuera de orden espiritual y tuviera el objetivo de contribuir a las alegrías de la contemplación o la plegaria(40). Ahora bien, como en el versículo en cuestión del Génesis nada autoriza directamente esa afirmación, Agustín la establece mediante el razonamiento. O, mejor, mediante dos razonamientos. Uno procede por eliminación(41). ¿Para qué habría podido servir la mujer en el paraíso? ¿Para el trabajo de la tierra? Indudablemente no, porque el trabajo no era entonces necesario y, de todos modos, un segundo hombre habría sido más eficaz. ¿Para que el hombre no estuviera solo y pudiese vivir y hablar con alguien *(convivere* y *colloqui)*? Tampoco, dado que, como bien se sabe, el mejor compañero del hombre es otro hombre y, de haber sido necesaria cierta desigualdad para favorecer la tranquilidad de esa compañía, habría bastado, entre esos dos, con un pacto basado en la precedencia del primer creado. Ni para la sociedad ni para el trabajo: por ende, la ayuda de la mujer solo podía incumbir a los hijos. El otro razonamiento consiste en mostrar las ventajas que una descendencia y el poblamiento de toda la tierra llevaban aparejadas para los primeros hombres(42). Hay que señalar que Agustín no se vale directamente del texto «creced y multiplicaos» para hacer de la procreación paradisíaca la mera aplicación de este precepto. Quiere mostrar que antes de la caída, al margen de la muerte e independientemente de la inquietud por reemplazar a quienes desaparecen, la proliferación del género humano era algo que debía procurarse. En efecto, al multiplicarse la humanidad aumenta la belleza de la tierra. ¿Y cómo

no habría de ser la multiplicación de hombres justos, antes de la caída, un muy grande ornamento, si se piensa en cuatro cosas: que de por sí las especies animales aumentan la belleza del mundo inferior; que los hombres, aun corrompidos, prevalecen sobre los animales; que una humanidad de numerosos pecadores, mantenidos en la paz por el ejemplo de algunos hombres rectos, es en sí misma algo bello, y, por último, que los hombres que hubieran nacido de los primeros progenitores habrían sido a la vez inmortales y justos, de no haber existido la falta de estos? Por consiguiente, la proliferación es un bien en sí misma (y no como compensación de la muerte). ¿Y qué mejor manera de constituir en la superficie del mundo esa *societas* que el nacimiento de generaciones sucesivas «a partir de un solo hombre»?

Mediante esa multiplicación a partir de un tronco único, la humanidad puede cubrir la faz de la tierra tanto como Dios lo haya querido, y conservar la unidad con que su Creador la quiso marcar desde el origen. El decimocuarto libro de *La Ciudad de Dios,* dedicado a las consecuencias del pecado original y a la concupiscencia, se inicia precisamente con este tema. La multiplicidad-unidad del género humano, la humanidad como *societas* ligada por la semejanza y el parentesco en relaciones de paz, se manifiestan –antes de toda falta, toda caída y toda muerte– como el fin que Dios perseguía desde la Creación:

> Dios, al querer unir a los hombres en una única sociedad no solo por la similitud de la naturaleza, sino gracias a los vínculos del parentesco, y reunirlos en una armoniosa unidad en los vínculos de la paz, instituyó la humanidad a partir de un solo hombre. Esa humanidad en cada uno de sus miembros no debía morir(43).

En síntesis, visto que los tres datos fundamentales de la Escritura sobre ese tema son la creación de dos sexos distintos, la prescripción de crecimiento y multiplicación y, al final, la adjunción de la mujer como ayuda para el hombre, parece que los exégetas anteriores hicieron recaer lo esencial de sus esfuerzos sobre los dos primeros datos. Su objetivo era evitar no solo la presencia del acto sexual, sino su posibilidad misma antes de la caída. Para eso era necesario que trasladaran «para más tarde» el uso de una diferenciación de los sexos cuyos efectos y sentido debían ser virtuales hasta la falta, y que dieran a la multiplicación una significación espiritual, por lo cual el tercer elemento no podía no quedar sumido en la vaguedad: la ayuda de la mujer seguía siendo un tema sin contenido específico. Para Agustín, en cambio, ese elemento sirve de punto de apoyo al análisis. Al intentar ajustar lo más posible la significación que debía darse a aquella ayuda; al intentar definir lo que, al margen de toda falta y antes de la caída, podría ser la relación hombre-mujer, y al buscar cuáles podían

ser la forma y la meta de su asociación, Agustín, mediante eliminaciones sucesivas, se ve ante la necesidad de dar una significación «física», «corporal», «carnal» a la orden de multiplicarse impartida a la primera pareja, y un valor inmediatamente actualizable a la diferenciación original de los sexos. Del hecho de que el asistente dado al hombre haya sido ese «otro» que es la mujer –es decir, no solo un ser que se le asemeje, no solo alguien que sea inferior a él, sino alguien cuya semejanza-inferioridad asuma la forma de la diferencia de sexo–, Agustín deduce que esa alteridad tenía la función de ayudar al hombre a fundar y desarrollar una *societas* en toda la tierra: una multiplicidad de individuos ligados entre sí por una identidad de naturaleza y un parentesco de origen. Si la multiplicidad de los nacimientos sucesivos se introdujo en la historia, no fue, según Agustín, para compensar los límites de la muerte, sino debido al privilegio original de esta «sociedad» en tanto ornamento y belleza del mundo. Precisamente en función de las relaciones del hombre con los hombres la mujer se suma en carácter de ayuda. Quien siembra, con el género humano, la raza de sus compañeros innumerables, necesita de la fecundidad de una tierra(44).

El «matrimonio» de la primera pareja implicaba para Agustín algo distinto de una relación espiritual: suponía al menos la posibilidad de una conjunción física delineada por la diferenciación original de los sexos, y que prometía la procreación física de la descendencia. Relación sexual y generación ya no pertenecen de manera unívoca y necesaria a la economía de la caída. Tienen ya su lugar, con la pareja de los dos primeros humanos queridos por Dios, en el orden de una Creación todavía no modificada por la caída.

Agustín nunca se apartará de esta tesis. Volvemos a encontrarla expuesta por extenso en el libro XIV de *La Ciudad de Dios*. Dios ha creado a los primeros humanos, «macho y hembra»; inscribió «su sexo en la carne» y lo hizo «para engendrar hijos y con ello crecer, multiplicarse, llenar la tierra». Los creó, en consecuencia, «como vemos y reconocemos hoy entre los hombres la diversidad de los sexos»(45). Se la encuentra asimismo en los escritos antipelagianos, sin que los diferentes contextos polémicos o la necesidad de responder a las objeciones la hayan modificado en su esencia:

> Y la diversidad de los sexos se relaciona con los órganos de quienes engendran, y su unión se relaciona con la procreación de los hijos, y la fecundidad misma se relaciona con la bendición del matrimonio(46).

Pero si la unión de los sexos tenía derecho de ciudadanía en el paraíso, en la primera pareja, ¿a qué sistema de reglas debemos someterla en el mundo de hoy?

III

Haya sido o no la primera gran sistematización cristiana de la vida conyugal y de sus relaciones internas, *De bono conjugali* sigue siendo la referencia esencial de la teología moral del matrimonio para el cristianismo medieval y moderno(47). A su autoridad se remitirá la doble teoría de los bienes y los fines del matrimonio. Bienes del matrimonio que realizan su valor junto a la continencia pero por debajo de ella: la progenitura, la fe que une a los cónyuges, el sacramento que los marca de manera imborrable. Fines del matrimonio, que codifican su «uso» y permiten definir las relaciones sexuales prohibidas y las autorizadas: la procreación y el remedio a la concupiscencia.

Este edificio teórico es muy conocido. Sería sin lugar a dudas muy inexacto decir que sus elementos fundamentales no están en San Agustín: damos con ellos en muchos pasajes de su obra(48). Erróneo, también, sería sostener que no corresponden al texto del *De bono conjugali*. El final del tratado, que lo resume, es muy explícito:

> El matrimonio es […] un bien en todos los pueblos y en toda la humanidad, porque es el hogar de la generación de los hijos y el pacto de una casta fidelidad. Pero en el pueblo de Dios suma a esos títulos la santidad del sacramento. […] Todos los bienes del matrimonio caben pues en tres palabras: los hijos, el pacto de fidelidad, el sacramento(49).

Y en otro pasaje Agustín menciona los dos fines que más adelante se citarán de manera habitual: «*Liberorum procreandorum causa*» [con el objetivo de procrear una descendencia] e «*infirmitatis invicem excipiendae causa*» [con el objetivo de brindarse mutua ayuda en la debilidad](50). Hay que reconocer que esta formulación esquemática no explica con claridad ni el movimiento de los textos ni las refundiciones importantes que Agustín impuso a la concepción del matrimonio, al análisis que puede hacerse de él y, en definitiva, al sistema de reglas que deben presidir la conducta de los esposos.

Como hemos visto, Agustín da al matrimonio un doble aval: el del origen, porque forma parte de la Creación, y el de la Iglesia, porque es parte de las formas espirituales que la constituyen. Luego, es un bien, *aliquid boni*(51). Bien *en* sí mismo, lo cual quiere decir que no lo es solo por comparación (mejor que el mal de la fornicación); sin embargo, el matrimonio no es un bien *por* sí mismo. Con referencia a una diferencia filosófica tradicional, Agustín distingue lo que es deseable por sí mismo y lo que es deseable por otra cosa que sí mismo, vale decir, por uno de esos fines que no necesitan remitirse a ningún otro. Y elabora el cuadro siguiente. Fin por sí mismo: la sabiduría *(sapientia);* bien que

se remite a este fin: el saber *(doctrina)*, que no se desea por sí mismo, sino para alcanzar la sabiduría. Fin por sí mismo: la salud *(salus);* bienes que se remiten a él: beber, comer, dormir. En cuanto al matrimonio, que, como el saber, la comida, el sueño, no tiene en sí mismo su propio fin, ¿a qué bien se remite? A la amistad, que, al igual que la salud y la sabiduría, es deseable por sí misma(52).

Todo el *De bono conjugali* se pone bajo el signo de esta noción que aparece desde las primeras líneas del texto: la amistad es un fin que ejerce una fuerza considerable sobre el hombre, a causa de su naturaleza misma. El individuo, en efecto, es un «elemento», una «parte» del género humano, y en sí mismo, en cuanto hombre, es un ser social(53). La amistad lo liga a ese conjunto del cual forma parte naturalmente, y el matrimonio es deseable en la medida en que permite formar, multiplicar y establecer con solidez los vínculos de la amistad.

Hasta aquí, nada demasiado nuevo. Resulta muy familiar para la filosofía antigua. Y también está presente en no pocos autores cristianos. Hallamos una de sus versiones en las homilías de Crisóstomo. Sin embargo, Agustín elabora su teoría del matrimonio y las relaciones conyugales a partir de esta concepción de la *societas* y la *amicitia,* e introduce en ella una serie de elementos decisivos. Esencialmente, en lo que se refiere a tres elementos: el papel del matrimonio en la economía general de la salvación; la naturaleza del vínculo conyugal, y el principio de regulación de las relaciones sexuales entre esposos.

1. Cuando Crisóstomo, en textos contemporáneos al *De bono conjugali,* veía en el matrimonio una manera de establecer un vínculo de sociedad entre los hombres, señalaba una utilidad que podría calificarse de episódica. El matrimonio tenía su papel entre caída y salvación; después de la primera, para reparar las destrucciones de la muerte o consolar de estas a los hombres, y antes de la segunda, cuya inminencia, hoy en día, torna en lo sucesivo inútil la multiplicación de los humanos. Para Crisóstomo, el valor del matrimonio correspondía a un tiempo que es el de la ley y la muerte. Un tiempo que se termina.

El *De bono conjugali* articula de otra manera los momentos de la historia humana y la necesidad de la *societas.* En una palabra: libera a esta de su función episódica y su carácter provisorio. La erige en una constante y no ya un momento, pero el drama de las relaciones entre Dios y el hombre aporta modificaciones cruciales a dicha constante.

Ya lo hemos visto: si el ser humano fue creado «hombre y mujer», eso fue en vista de una *societas* cuya necesidad estaba inscrita en la naturaleza misma de

individuos destinados a pertenecer al género humano. La *«societas»* no esperó el castigo de la muerte para ser necesaria y hacer del matrimonio un bien. Pero ¿está aún inscrita en nuestro presente? A la hora de la Encarnación, ¿tiene suficiente futuro como para recomendar el matrimonio? ¿Su papel natural no pertenece al pasado? *De bono conjugali* menciona con claridad, en efecto, el momento en que ya no se requerirá la proliferación del género humano:

> «La ciencia será destruida». […] De igual modo, esa procreación de mortales que es el fin del matrimonio ya no existirá, mientras que la continencia, que es aquí abajo una forma anticipada de la vida de los ángeles, persistirá eternamente(54).

Una formulación como esta dista muy poco, incluso en sus términos, de las de Crisóstomo, Gregorio de Nisa o Basilio de Ancira. Pero dentro del tema del «tiempo de la continencia» hay que diferenciar entre dos ideas. La que se mencionó en el texto precedente: se trata en verdad del fin de los tiempos, cuando, en efecto, las relaciones físicas ya no tendrán lugar, dado que la ciudad celestial solo admitirá relaciones espirituales. Y la que se menciona varias veces en otros pasajes(55): se trata entonces de la situación actual del género humano. Agustín la caracteriza por un hecho y una tarea. El estado de cosas es un poblamiento ya muy abundante: lo ha realizado y lo realiza todavía una gran cantidad de gente que, casada o no, no practica la continencia; de ese modo ofrece un gran «recurso de sucesiones». La tarea consiste pues en entablar santas amistades entre tantos seres humanos y constituir así, a lo largo de todas las naciones, un «vasto parentesco espiritual», una «sociedad santa y pura». Así, el presente debe pensarse menos en la urgencia que en la larga duración: menos como un término inminente que como un equilibrio que es preciso desplazar lentamente. *De bono conjugali* no anuncia la entrada en una era de virginidad en que el matrimonio, hasta aquí necesario, deba ser abandonado: antes bien –y, por supuesto, sin dejar de mantener el horizonte del fin de los tiempos– muestra la existencia de un periodo, el nuestro, en el cual la proliferación del género humano, por medio de las uniones físicas, será algo así como la materia necesaria para la multiplicación de parentescos espirituales. Virginidad y matrimonialidad, cada una en su lugar, podrán entonces verse asociadas conforme al principio de que el conjunto en el cual se combinan es más bello que la más bella de las dos.

Agustín reestructura así profundamente la escansión que, de manera bastante general, se reconocía con anterioridad: el momento de la virginidad paradisíaca, en la inocencia que precede a la caída; luego el tiempo del matrimonio y la

fecundidad, bajo la ley de la muerte. A continuación, el retorno a la virginidad, cuando llega la salvación y el tiempo se consuma. La escansión que se esboza en *De bono conjugali* es muy diferente: no presenta un ciclo de alternancia entre virginidad y matrimonio, sino que marca las diferentes maneras de constituir la *societas,* que de todos modos es el «fin» del género humano. Existió en un principio la posibilidad, en el paraíso, de una *societas* a la vez corporal y espiritual; vino después el tiempo en que los hombres propagaron la raza, unos «vencidos por la pasión» *(victi libidine),* otros –los patriarcas– «movidos por la piedad»: estos, de haber tenido el permiso, habrían permanecido continentes, pero si se casaron y «si pedían hijos en su matrimonio, era con vistas a Cristo, para distinguir su raza, según la carne, de todas las naciones»(56). Actualmente la división es otra: ya no entre la proliferación impía y la santa procreación, sino entre quienes se entregaron a las relaciones espirituales y quienes, al no poder acceder a la continencia, siguen poblando la tierra. Unos y otros preparan la ciudad futura: los primeros, al multiplicar las relaciones espirituales, y los segundos, al someterse a la ley del matrimonio único que representa simbólicamente la unidad venidera de la sociedad celestial(57). Por último, el cuarto tiempo es el de la ciudad misma. En ese momento, la multiplicidad ya no será la de la proliferación de los seres humanos, resultado de sus conjunciones, y la unidad ya no será la de las parejas forzadas a no practicar más que un solo matrimonio. La multitud de las almas se reunirá y ya no tendrá más que un corazón y un espíritu en la unidad de Dios. Todas las relaciones, ahora espirituales, convergirán hacia Él y solo Él, y de tal modo, después de la «peregrinación» de aquí abajo, la *societas* a la cual estaba destinado el género humano encontrará su realidad final en la unidad de la ciudad celestial. Agustín ya no remite el valor del matrimonio al bien absoluto de la virginidad que marcaba el estado inicial de la humanidad y el punto último del tiempo; lo remite al fin universal y constante de la *societas.* Y si no siempre el matrimonio ha tenido la misma forma, el mismo papel ni las mismas obligaciones, si no siempre se opuso del mismo modo a la virginidad, fue porque antes y después de la caída, antes y después de la venida del Salvador, el género humano no se encaminó de la misma manera hacia la ciudad futura.

2. El privilegio asignado a la *societas* permite dar una caracterización del matrimonio centrada en la noción de *vínculo.* El matrimonio es ante todo una asociación, y como tal un elemento básico de la sociedad. Ahora bien, ¿hay que entender que ese vínculo debe su valor al acto natural de la procreación que él

permite en formas legítimas, o a una estructura jurídica que compromete a los cónyuges uno respecto del otro? ¿El vínculo matrimonial es la condición de un parentesco o el efecto de un *pactum*? El análisis del *De bono conjugali* no se reduce a una mera elección entre esos dos términos.

No hay que minimizar el papel de la procreación y la descendencia en la problemática agustiniana del matrimonio. Más adelante veremos su importancia. Y es un hecho que, si no hubiera progenitura y por lo tanto sucesión en las generaciones, el género humano, en sus elementos contemporáneos y sucesivos, no podría estar ligado al modo de una *connexio societatis*(58). Si se considera el género humano entero y su destino, la necesidad del matrimonio no puede pensarse sin la progenitura. Pero tomado en sí mismo, y como relación entre dos personas, el vínculo matrimonial no puede considerarse dependiente de la progenitura y la procreación. Por sí mismo, el matrimonio constituye el primer eslabón de la sociedad, y ese vínculo es no menos fuerte que el del nacimiento, como el Creador mostró «al sacar a la mujer del hombre» y «señalar incluso la fuerza de su unión mediante la costilla que extrajo de uno para formar a otra»(59). Aun antes de cualquier procreación, el matrimonio es por sí mismo un bien, en la medida en que establece entre el marido y la mujer una relación que tiene la triple característica de ser «natural», reunir dos sexos diferentes(60) y constituir como elemento básico de la sociedad una conjunción de amistad y parentesco(61). De esto se sigue que, si la procreación prolonga dicho vínculo –y, en ciertas condiciones, está bien que así sea–, no es su condición, y su ausencia no lo compromete. Agustín da dos testimonios al respecto. El matrimonio existe en las personas de edad, aunque les sea imposible procrear o sus hijos ya estén muertos: de todas maneras, el vínculo subsiste, con independencia de la progenitura(62). De igual modo, el matrimonio no puede deshacerse cuando, concertado con vistas a tener hijos, es estéril a pesar de los esposos(63).

De bono conjugali da habitualmente a esa relación el nombre de *pactum* o *foedus*(64). Si observamos con más detenimiento, veremos que Agustín desarrolla su análisis en dos registros. En efecto, se refiere al tema de un vínculo que recibiría un aval institucional sea de las reglas de derecho, sea de la ley divina. En ocasiones se invoca el derecho civil como revelador de la forma del vínculo matrimonial: así, la ley romana manifiesta el carácter excluyente de ese vínculo, dado que prohíbe al marido tomar una segunda esposa mientras la primera esté viva(65); otras veces, las leyes religiosas hacen valer principios justos ignorados por las reglas de la sociedad: de tal modo –a diferencia de las

leyes civiles– impiden el nuevo matrimonio de un esposo cuya mujer haya cometido adulterio(66). Pero Agustín también hace jugar el *pactum* en otro registro, el de las relaciones entre las almas y entre los cuerpos: apego de las almas que constituye entre los esposos –independientemente del ardor físico, y a menudo incluso con una intensidad inversa– un *ordo caritatis,* pero también vínculo físico, en el sentido de que cada uno de los cónyuges reserva su cuerpo al otro. Por lo general, en el famoso pasaje de la Primera Epístola a los Corintios –«la mujer no dispone de su propio cuerpo, sino el marido; igualmente, el marido no dispone de su propio cuerpo, sino la mujer» (7, 4)–, se ve la afirmación del derecho de cada uno de los esposos a tener relaciones físicas con el otro; pero en cierta forma Agustín, al menos en una de las dos citas que hace de ese pasaje, le atribuye una significación negativa: expresaría la prohibición de violar el pacto conyugal, como ocurre «cuando, al llamado de su propia pasión o la de otro, el esposo tiene relaciones con otra mujer o la mujer con otro hombre»[(67)]. Una no traición, más que una posesión: esos vínculos son del orden de la *fides.*

Orden que no es ajeno al derecho, claro está, y a menudo se conjuga con él(68), pero que, con todo, no puede reducirse a él, como de inmediato lo prueba el ejemplo de *fides* que ofrece Agustín: que, en un negocio, sin importar si se trata de un puñado de paja o de un montón de oro, la fe que garantiza la honestidad es exactamente la misma y tiene el mismo valor. Hay que comprender que la *fides* sostiene la convención y se manifiesta en la exactitud con la cual se la observa, pero no comparte su misma naturaleza. Y desde el punto de vista de las faltas que pueden cometerse en relación con ella, no tiene los mismos efectos que la convención tal como la garantizan las leyes. Con tres ejemplos, Agustín muestra claramente que para él la *fides* no se identifica con el *pactum,* al menos considerado en un sentido estrictamente jurídico. Esos tres ejemplos tienen por marco el *adulterio,* que es a la vez una categoría del derecho y un atentado contra la *fides.* A primera vista, parecería que la condena del adulterio manifiesta la adecuación entre el vínculo jurídico y el apego a la fidelidad. Ahora bien, cada uno de los ejemplos expuestos por Agustín muestra su desajuste.

– Supongamos que una mujer ha dejado a su esposo por un amante: ruptura de fidelidad. Pero ¿hay en lo sucesivo para ella y su moral una diferencia según se mantenga o no fiel a su amante? Desde el punto de vista del *pactum* jurídico, no hay diferencia alguna, porque el único que existía –el que la ligaba a su marido– se ha roto. Y sin embargo puede decirse que, a la vez que es deshonesta, lo es

menos si se mantiene unida a su cómplice que si vuelve a cambiarlo. Pero es más honesta si aquel por el cual lo abandona es su marido, al que vuelve. La *fides*, como se advertirá, modula la falta según grados que la transgresión del *pactum* no conoce.

– Imaginemos ahora a un hombre y una mujer que viven juntos. No buscan tener hijos, sin hacer nada criminal para impedir un nacimiento. Han tomado el compromiso de la fidelidad y, en efecto, se atienen a él al menos hasta la muerte de uno de los dos. A esta unión no respaldada por acto jurídico alguno –y que por lo tanto es un concubinato– puede dársele el nombre de «matrimonio», habida cuenta de que en ella se respeta la fidelidad. En consecuencia, solo la *fides* puede tener los mismos efectos, desde el punto de vista de la moral, que si hubiera habido un *pactum* reconocido por la ley.

– Consideremos, para terminar, la situación de un hombre y una mujer que no están casados. Tienen una relación transitoria. El hombre solo espera una oportunidad para encontrar a una mujer rica y honorable. Pero la mujer pretende permanecer fiel a su amante y, una vez abandonada, guarda la continencia. No se puede decir que no ha pecado, dado que ha tenido relaciones fuera del matrimonio. Pero ¿podríamos llamarla adúltera? Y si a lo largo de su relación nada hizo para no tener hijos, ¿no prevalece «sobre buena cantidad de matronas», que no son adúlteras pero solo se valen del matrimonio para satisfacer su concupiscencia?

Estos ejemplos(69) muestran con claridad la falta de coincidencia entre la *fides* y lo que sería un vínculo puramente jurídico. Aun donde parece adoptar la misma forma y tener las mismas consecuencias –en relación con el adulterio–, aquella introduce elementos que no pueden reducirse a una simple obligación de derecho. Elementos positivos: los apegos del alma, los compromisos con respecto a uno mismo, el respeto que se debe al otro, y modulaciones de la falta que permiten jerarquizar entre sí conductas que la forma de la ley asimilaría.

Agustín no hace de esa fe un rasgo propio del matrimonio cristiano. Puede constituir un bien del matrimonio en «todos los pueblos» y «entre todos los hombres»(70). En cambio, lo que es privativo de la unión de los cristianos es el hecho de ser un «sacramento». El sentido que adopta esta palabra en *De bono conjugali* tal vez no sea muy fácil de discernir, ya que, desde luego, no se trata del «sacramento del matrimonio» según se lo entenderá mucho más adelante en el cristianismo medieval, y habida cuenta de que Agustín, sin embargo, lo relaciona con el «sacramento de la ordenación» tal como se le confiere a un clérigo. Pero la manera en que se efectúa la relación, así como una cita que

Agustín toma de la primera Epístola a los Corintios, permite deducir lo que hace del matrimonio cristiano un *sacramentum*.

El texto escriturario dice: «La mujer no se separe del marido, pero, en el caso de que lo haga, que no vuelva a casarse o que se reconcilie con su marido» (I Corintios, 7, 10-11). Para Agustín, ese pasaje esclarece el sacramento y no la fidelidad, a la que San Pablo haría referencia al hablar del poder que cada uno de los esposos ejerce sobre el cuerpo del otro. Es que la fidelidad supone la reciprocidad (de ahí la palabra *pactum* que se le aplica, sin perjuicio de otorgarle un valor que no es jurídico); cuando uno de los dos cónyuges rompe ese vínculo, ¿cómo podría aún imponerse el simple deber de fidelidad? En cambio, si la mujer se separa de su marido –está claro que Agustín no piensa en la mujer adúltera, sino en la que abandona al marido luego del adulterio de este, o en la que él ha repudiado–, el sacramento le quita el derecho de contraer otra unión. El matrimonio, al establecer un vínculo exclusivo con una persona –y una sola–, obliga además a cada uno de los dos cónyuges, aun en el caso de que el otro, por iniciativa propia, lo haya roto. Se trata en cierto modo de una marca personal. Ese es el sentido de la comparación que se hace entre el matrimonio y la ordenación, que Agustín invoca solo en uno de sus aspectos: una vez consagrado, quien ha recibido el sacramento de la orden, aunque no haya recibido un rebaño e incluso aunque lo hayan destituido de su cargo, sigue ordenado y el sacramento lo marca para siempre(71). Ahora bien, ¿de dónde podría venir esa marca? No, por cierto, de un vínculo jurídico que no está en condiciones de imponer al individuo una restricción que subsista una vez desatado. Tampoco, por cierto, de una fidelidad que implica una reciprocidad de las voluntades. Pero sí de una marca, un sello impuesto por Dios y que liga al individuo a su estado matrimonial mientras Dios mismo no llame a su seno al cónyuge.

> En la Ciudad de nuestro Dios, donde desde la primera unión de dos criaturas humanas las nupcias revisten un carácter sagrado, el matrimonio, una vez legalmente concertado, no puede romperse de ninguna otra manera que por la muerte de uno de los esposos(72).

En suma, el vínculo del matrimonio, tal como se describe en *De bono conjugali*, se distingue de dos maneras de un vínculo jurídico: por la «fidelidad» y por el «sacramento». Puede decirse que una y otro son «bienes» del matrimonio: no se limitan a asegurar lo que cada uno puede buscar por sí mismo, sino que hacen ingresar a uno y otro esposo en una *societas*. Una sociedad en la que alma y cuerpo están ligados entre sí por las ataduras de la fidelidad. Una

sociedad en la cual Dios los hace participar individual y definitivamente por la marca imborrable del matrimonio que les impone.

3. Es necesario volver ahora a la cuestión de la progenitura, que parece quedar en segundo plano una vez que la esencia del matrimonio cristiano se define por el vínculo de fidelidad y la marca del sacramento. En varias ocasiones Agustín dice explícitamente que la progenitura es uno de los tres «bienes» del matrimonio: uno de los elementos que, a la vez que lo sitúan por debajo de la continencia, permiten reconocer que es bueno, si no por sí mismo, al menos en sí mismo.

Sin embargo, las formulaciones del *De bono conjugali,* como de los textos posteriores, dan a ese tercer bien una posición particular. Por un lado, Agustín en efecto dice –y demuestra mediante sus análisis– que aquel es menos importante que los otros: «En nuestro matrimonio la santidad del sacramento tiene más valor que la fecundidad del vientre»(73). Es menos constitutivo del matrimonio que los otros dos bienes, porque la ausencia o la desaparición de la progenitura no deshacen el matrimonio y, a la inversa, la intención de tener hijos no puede transformar una relación en matrimonio(74). Pero, por otro lado, abundan las afirmaciones en el sentido de que la procreación es la meta –e incluso la meta exclusiva– del matrimonio. En todas las naciones el matrimonio tiene el mismo objetivo: la procreación de niños(75); la generación es la causa de que se hayan instituido las nupcias(76).

Sin duda, la explicación debe buscarse en la relación entre las nociones de «bien» y «fin» del matrimonio. Si recordamos la teoría general de los bienes(77), comprenderemos fácilmente cómo puede la progenitura considerarse un bien del matrimonio, junto al sacramento y la fidelidad. Según se recordará, el matrimonio es un fin deseable, pero como medio para otro fin, que por su parte vale en sí: la amistad o el vínculo que une naturalmente a los seres humanos unos con otros como partes de un mismo género humano. La progenitura es una manera de ligar a los individuos y, por lo tanto, de producir o desarrollar la *societas.* Pero hay que apresurarse a destacar que no efectúa ese vínculo en el matrimonio como el *sacramentum* o la *fides.* Estos son rasgos propios del vínculo matrimonial: intrínsecamente forman parte de él. La progenitura no puede ser más que un efecto del matrimonio, una de sus consecuencias. Y el vínculo matrimonial, que en sí constituye un elemento de la sociedad, encuentra en dicha progenitura un medio de desarrollar más allá de sí mismo las relaciones necesarias para esa sociedad. La progenitura es un «objetivo» que el matrimonio

debe proponerse para un fin que, de todas maneras, este alcanza en tanto constituye un vínculo imborrable entre individuos. Pero hay que agregar que por sí solo, sin esa procreación, el vínculo del matrimonio no sería suficiente para que pudiera desarrollarse una sociedad a escala del género humano: la primera pareja se habría quedado sola en el mundo. Puede decirse en consecuencia que la *proles* es en sí misma un bien del matrimonio, porque liga a los individuos; que no es una de sus condiciones indispensables, porque aquel puede existir sin ella; que es uno de sus objetivos, porque, en cuanto al matrimonio, se trata de un medio de acceder a su fin, la sociedad, y que es incluso su «único» objetivo, tanto por oposición al sacramento y la fidelidad (que constituyen una parte intrínseca del vínculo matrimonial) como en función de su carácter indispensable para la unidad de los individuos en el género humano.

Pero el papel de la procreación en el matrimonio se complica aún más debido a que no puede disociárselo del estatuto de las relaciones sexuales. No solo, desde luego, porque estas últimas son indispensables para la *proles,* sino porque la determinación de la progenitura como meta sirve de principio regulador de las relaciones sexuales: «La continuidad de la sociedad se da a través de los hijos, único fruto honesto, no de la unión *[conjunctio]* del marido y la mujer, sino de su comercio carnal *[concubitus]*»[(78)]. Para Agustín, en efecto, la necesidad de la *proles* hace que la «conjunción» de dos individuos en el matrimonio se acompañe con un acto entre hombre y mujer. Pero sería erróneo reducir su análisis a la lisa y llana sujeción de la relación sexual a la posibilidad y la obligación de hacer hijos. Lejos de encontrarse en él un bloque unitario constituido por el matrimonio, la relación sexual y la procreación (como sí sucedía en algunos moralistas de la época helenística y romana o en Clemente de Alejandría), es constatable la existencia de algunas disociaciones y desplazamientos.

Ante todo, cabe señalar la manera en que *De bono conjugali* da vuelta la cuestión de la impureza de las relaciones sexuales(79). A menudo, las prescripciones del Levítico habían servido a los autores cristianos para mostrar que todas las relaciones físicas incluían en sí mismas algo del mal y la falta, porque exigían ritos de purificación, aun en los esposos legítimamente casados. A eso, Agustín responde con dos argumentos. Uno es de alcance general: lo impuro no es de por sí un pecado; las reglas de las mujeres son impuras y también lo son los cadáveres: ¿dónde está la falta? El otro argumento es específico de la relación sexual: desde luego, el semen es impuro. Pero lo es como todo lo que aún es burdo, imperfecto, y está mezclado con elementos que

deben desaparecer para [que] aparezca la forma definitiva y perfecta. Así entendidas, las prescripciones del Levítico no designan la impureza propia del acto sexual, sino del semen; solo conciernen a lo que este debe quitar de sí mismo antes de alcanzar su finalidad, y, para terminar, tienen un valor simbólico: muestran al hombre que debe «purificarse de esta vida informe y adoptar la forma de la doctrina y la ciencia»(80). Así, Agustín, a la vez que justifica las prácticas rituales, evita atribuir una valorización negativa al acto sexual. Lo mantiene en el estatus natural que le da su utilidad para el desarrollo del género humano: «Lo que el alimento es para el individuo, la unión *[concubitus]* lo es para la salud del género humano»(81).

El hecho de que el acto sexual no sea malo en sí mismo no significa que sea aceptable en todas sus formas y en todos los casos. Agustín recurre a limitaciones de varias formas. Unas ya eran propias de la moral antigua. Otras son más específicas de la doctrina cristiana. Las primeras son las que, de manera general, prescriben la «templanza» y el rechazo de cualquier forma de «exceso». Ahora bien, ¿cómo se define la templanza? Por el mantenimiento del «uso natural»(82). Y, para Agustín como para la tradición antigua, ese uso natural es el acto sexual si tiene la forma que permite eventualmente la procreación. Pero en relación con ese uso natural, es posible cometer dos tipos de faltas, entre las cuales Agustín no hace una distinción muy tajante, aunque señale una gran diferencia moral entre una y otra. Por un lado está el simple «exceso» cuantitativo, aquel al que uno se entrega al ir «más allá de la necesidad de la propagación»: gestos y placeres que no son meramente los requeridos por el acto sexual «natural», pero que lo acompañan o lo preparan. Por otro están los actos contra natura, que se definen por el uso de una parte del cuerpo de la mujer que no está destinada a eso(83). Las primeras de esas faltas no son muy considerables. Las segundas, en cambio, son muy graves. Apoyado en esta jerarquía, Agustín las condena en una fórmula que podríamos encontrar en los filósofos de la Antigüedad: «El honor conyugal es la castidad en la procreación»(84).

Pero también pone en juego otros principios de regulación del acto sexual; aquellos a los cuales Crisóstomo también se refería en la misma época. Esos principios abren la posibilidad de legitimar entre los esposos actos sexuales que no tengan un fin de procreación: con la condición de que cada uno de los integrantes de la pareja solo tenga en vista evitar al otro pecados más grandes, esto es, los que podría cometer sea fuera del matrimonio, sea contra las reglas de la naturaleza. En este caso ya no es cuestión del fin «natural» del matrimonio,

sino de la consecuencia del vínculo personal que este establece y del orden de las obligaciones que compromete. Esta consideración de la concupiscencia del otro y de la ayuda que hay que brindarle en pos de su salvación funda el deber conyugal. Es significativo que el texto de San Pablo acerca del cuerpo de la mujer que está en poder del marido y el del marido que está en poder de la mujer no sea comentado por Agustín como la expresión de un derecho de posesión cuya consecuencia directa sea el acto sexual(85). Si uno puede reclamar el cuerpo de otro y este no puede negárselo, no es porque el primero sea el amo soberano de ese cuerpo, sino porque se trata de escapar él mismo al riesgo de caer en el pecado: «Se deben, también para evitar las relaciones prohibidas, una suerte de servidumbre recíproca que sea el apoyo mutuo de su debilidad»(86). En suma, cada cual debe ese servicio, esa servidumbre, no en función del dominio del otro sobre el cuerpo del cónyuge, sino de la debilidad que lo afecta en el suyo propio.

De ese principio Agustín deriva varias consecuencias generales ya bien conocidas: nadie puede entregarse a la continencia perpetua sin el consentimiento del otro. Y establece la jerarquía que tanta importancia tendrá a continuación y tantas dificultades suscitará: la relación conyugal practicada con vistas a la procreación está completamente exenta de pecado; la que se tiene «para satisfacer la concupiscencia» constituye una falta venial, y los actos que se cometen al margen o en contra de los vínculos del matrimonio (fornicación o adulterio), así como aquellos que, en este, se oponen a la naturaleza, son pecados mortales. Pero Agustín va mucho más lejos en la codificación de las relaciones entre esposos. Sucede que la idea misma de un pecado venial asociado a la relación cuando esta únicamente se destina a satisfacer la concupiscencia no es clara. En efecto, ¿el deber conyugal no tiene como misión procurar que, aun con prescindencia de la procreación, uno pueda dar a la concupiscencia del otro herramientas para satisfacerse sin caer en faltas que podrían ser graves? Así, hay que introducir una distinción entre el que pide que se le preste el deber conyugal y el que lo presta. Este último, al menos en la medida en que acepta para evitar que su cónyuge caiga en una falta grave, no comete ninguna, ni siquiera venial, porque no hace sino aplicar una regla derivada del estado matrimonial(87). Pero ¿y el que lo pide? La posición de Agustín parece menos clara. Por un lado, habla de pecado venial(88) en quienes están «bajo el yugo de la concupiscencia» y por lo tanto, en apariencia, quienes requieren el deber no por la procreación, sino por otra razón. Pero, por otro lado, menciona la tolerancia que el Apóstol otorga a quienes manifiestan una insistencia abusiva en exigir el deber(89): por

consiguiente, serían ellos quienes cometerían un pecado venial. ¿Hay que entender que quienes piden el deber con la intención de evitar el riesgo de un pecado mortal no cometen pecado alguno, y que serían entonces tan inocentes como los que lo prestan? Esto parece difícil, pero constituye la única solución compatible con la idea del pecado venial cometido por quienes lo requieren con demasiada insistencia. Respecto de los dos esposos que en función de un consentimiento mutuo se piden uno a otro cumplir con el deber conyugal, el texto de Agustín resulta delicado de interpretar. Está inmediatamente después de la proposición que disculpa de todo pecado al cónyuge que cumple con el deber para evitar al otro el pecado:

> Sin embargo, si los dos esposos se encuentran bajo el yugo de una concupiscencia semejante, hacen una cosa que no es en absoluto propia del matrimonio. Pero si, en cambio, les atrae más en su unión lo que es honesto que lo que es deshonesto, es decir, que les atrae más lo que es propio del matrimonio que lo que no es propio de él, cuentan con la garantía del Apóstol para excusar sus flaquezas[(90)].

Parece posible entender que la relación conyugal, si se cumple por una y otra parte a causa de la concupiscencia de cada uno de los dos, escapa a las reglas estrictas del matrimonio y, por consiguiente, puede convertirse en algo grave. Sin embargo, puede mantenerse dentro de los límites de indulgencia de lo venial con una condición: atenerse a lo que es honesto (es decir a los gestos delimitados por la voluntad de procreación, aunque esa voluntad no esté presente) o, de manera general, a lo que es «propio del matrimonio»: esto es, el nacimiento posible de una progenie y el cumplimiento del deber.

De hecho, *De bono conjugali* bosqueja allí los primeros rudimentos de una jurisprudencia de las relaciones sexuales entre esposos que, sobre todo en la segunda mitad de la Edad Media y hasta el siglo XVIII, cobrará considerable importancia. Se constituirá así un código sumamente complejo de la sexualidad conyugal. Para que se desarrolle, será necesaria una serie de condiciones sociales y culturales. Y también la modificación o, al menos, la elaboración completa de algunas de las demás proposiciones incluidas en *De bono conjugali*. Dichas proposiciones conciernen a la manera en que el matrimonio trasmuta cualitativamente las relaciones sexuales y el placer al que dan lugar. Dos grupos de pasajes son particularmente significativos. Unos se refieren a la moderación de la *libido*. En el comienzo mismo del tratado se dice que «el vínculo conyugal transforma en bien el mal de concupiscencia». Y esta transformación se explica por el papel de moderación interna que desempeñaría, en el momento en que más intensa es la voluptuosidad, la intención de procrear:

> El vínculo conyugal […] refrena los impulsos de la voluptuosidad, pone una suerte de pudor en su fogosidad y los atempera con la paternidad. En efecto, un no sé qué de gravedad se mezcla con las efervescencias de la voluptuosidad cuando, en el momento de unirse, el hombre y la mujer piensan que van a convertirse en padre y madre(91).

Más adelante, Agustín acentúa aún más esta idea de que el buen uso de la conyugalidad constituye un freno a la concupiscencia: llega a decir que, bien atemperado, el placer en el matrimonio puede ya no ser en modo alguno «*libido*». Sucede con los *concubitus,* dice, como con la comida:

> El uso de uno y otra no transcurre sin un placer carnal *[delectatio carnalis],* un placer que, mesurado y reducido por la templanza a su satisfacción natural, no puede considerarse como una concupiscencia *[libido]*(92).

En las *Retractationes*(93), Agustín repensará ese pasaje y hará notar entonces que no hablaba de una desaparición de la *libido* a causa del matrimonio, sino que quería decir que su uso, si es bueno y correcto, no es en sí mismo una *libido.* Sin duda, esta precisión o corrección concuerda con la teoría de la concupiscencia que Agustín ha elaborado en el ínterin. Pero no parece estar efectivamente presente en *De bono conjugali.* El principio conforme al cual no hay relación sexual sin concupiscencia después de la caída, y solo el uso marca la diferencia moral, no está en el análisis de ese tratado. Lo prueba una segunda serie de textos dedicados a los Patriarcas, cuyas irregularidades respecto de la monogamia plantearon muchos problemas a los exégetas cristianos, como es sabido. Según Agustín, a esos Patriarcas, cuando se casaban, cuando procreaban, «no los vencía la concupiscencia»(94). Sentían, es cierto, un placer natural, como hoy los santos de la nueva alianza lo sienten al comer pan, pero no había en ellos nada de la «concupiscencia irracional y criminal». Sucede que, debido a que sabían que la procreación era necesaria para que naciera la raza del Señor, y que su descendencia pertenecería a la «economía profética» *(dispensatio prophetica),* su deseo *(desiderium)* era espiritual. Para explicar la forma espiritual de ese deseo, Agustín se vale de un término importante, el de sacramento. El deseo de los profetas «estaba de acuerdo con el sacramento de la época»(95). La utilización de esa palabra aquí se explica por un pasaje anterior en que los «sacramentos proféticos» son las marcas visibles bajo las cuales la salvación futura se había ocultado antes de la venida del Salvador. Los profetas llevaban esos signos, y su propia conducta mostraba el sello de la voluntad de Dios. En este punto coincidimos con la concepción del «sacramento» tal como se la menciona en el mismo texto con referencia al matrimonio cristiano. Y parece pertinente decir que el matrimonio de los Patriarcas –y en eso radicaba su

superioridad respecto de los de hoy en día– era en su totalidad un *«sacramentum»:* en cada uno, el signo de un parentesco espiritual presente y venidero.

Puede decirse de manera esquemática que en el matrimonio de los profetas el sacramento borra las huellas de concupiscencia, mientras que en el matrimonio de los cristianos de hoy en día esta queda atenuada, disminuida y modificada. Pero la posibilidad y la forma de esa modificación son enigmáticas, lo cual, como es obvio, torna bastante inciertos varios elementos de la codificación que Agustín pretende hacer de las relaciones sexuales entre esposos. Todavía falta una economía de la concupiscencia en el matrimonio. O, en otras palabras, la definición del vínculo del matrimonio y las reglas de vida que deben caracterizar el estado matrimonial no puede completarse sin una teoría de la *libido.* Mientras el punto central de las preocupaciones y los análisis era la virginidad o la continencia, bastaba con reglas de abstención en una economía de la pureza. Pero una vez que resulta necesario definir hasta en sus fundamentos una *techne* de la vida y las relaciones conyugales, lo que se necesita es una teoría de la concupiscencia y una economía del deseo. Y Agustín las establecerá por medio de una definición de la diferencia que la caída introduce en la relación sexual; por medio de una especificación de las formas propias de la *libido* en el hombre caído, y por medio de la distinción rigurosa entre la *libido* y su uso. De ese modo dará fundamento, a la vez, a una concepción general del hombre de deseo y a una jurisdicción elaborada de los actos sexuales que marcarán profundamente la moral del Occidente cristiano.

(1) Muchos otros textos abordan estos mismos temas: sermones, tratados que responden a cuestiones pastorales precisas (*De bono viduitatis,* 414) o a propósitos jurídicos (como el *De conjugiis adulterinis,* 419, acerca del privilegio paulino).

(2) San Agustín, *De sancta virginitate,* XX (19).

(3) *Ibid.,* XVIII (18).

(4) [*I Corintios,* 7, 27.]

(5) San Agustín, *De sancta virginitate,* XV (15).

(6) [*Ibid.,* XIII (13).]

(7) *Ibid.,* XIV (14).

(8) San Agustín, *De bono viduitatis,* XIX (23).

(9) [San Agustín, *De sancta virginitate,* XIII (12).]

(10) *Ibid.,* XLIV (45)-XLV (46).

(11) *Ibid.,* XLVI (46). Véase San Agustín, *Quaestiones in Evangelium secundum Matthaeum,* I, IX, donde Agustín propone la segunda de las interpretaciones aquí indicadas.

(12) En particular en los sermones 205 a 211. Al respecto, véase L. Verheijen, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin,* Bégrolles-en-Mauges, 1980, pp. 153-200.

(13) Así, en el *Contra Julianum*, III.
(*) [En el original: chapitre, capítulo.]
(14) San Agustín, *De bono viduitatis*, VI (8-9).
(15) En particular los sermones [138, 188, 191, 192, 195 y 213].
(16) San Agustín, *De sancta virginitate*, II (2).
(17) *Ibid.*
(18) *Ibid.*, IV (4).
(19) *Ibid.*, II (2).
(20) *Ibid.*, V (5).
(21) *Ibid.*
(22) *Ibid.*, VI (6) (Mateo, 9, 15).
(23) *Ibid.*
(24) *Ibid.*
(25) *Ibid.*, II (2) y V (5).
(26) *Ibid.*, VI (6).
(27) *Ibid.*, V (5).
(28) *Ibid.*
(29) *Ibid.*, VIII (8).
(30) [*Ibid.*, VI (6).]
(31) *Ibid.*, VII (7).
(32) *Ibid.*
(33) Gregorio de Nisa, *De hominis opificio*, XVII.
(34) Gregorio de Nisa no supone que la falta primigenia fuera sexual: solo se trataba de un abandono al placer en general. Véase M. Aubineau, nota a la traducción de *De sancta virginitate*, p. 420.
(35) San Agustín, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 7 (8) y I, 19 (30).
(36) [*Ibid.*, I, 19 (30).]
(37) [*Ibid.*, II, 11 (15).]
(38) San Agustín, *De catechizandis rudibus*, XVIII, 29: «*Fecit illi etiam adjutorium feminam* […] *ut haberet et vir gloriam de femina, cum ei praeiret ad Deum, seque illi praeberet imitandum in sanctitate atque pietate, sicut ipse esset gloria Dei, cum ejus sapientiam sequeretur*» [«Luego, para ayudarlo, creó a la mujer. […] Tenía por fin que el hombre obtuviera de la mujer un título de gloria, cuando delante de ella se encaminara hacia Dios y se ofreciera a imitación de aquel en cuanto a santidad y piedad, así como él mismo sería un título de gloria para Dios cuando imitara su sabiduría» (versión a partir de la trad. fr. de G. Combès)].
(39) Sobre este pasaje, véase el comentario de P. Agaësse y A. Solignac en Saint Augustin [San Agustín], *Œuvres de saint Augustin*, vol. 49, *De Genesi ad litteram (VIII-XII)*, París, Desclée de Brouwer, col. «Bibliothèque augustinienne», 1972, pp. [516-530], n. 42.
(*) [Manuscrito: «capítulo».]
(40) Lo cual no quiere decir que, en el matrimonio, la mujer no pueda tener un papel espiritual. Se trata aquí de su destino original.
(41) San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IX, 5, 9.4
(42) *Ibid.*, IX, 9, 14 y 15.
(43) San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 1.
(44) «*Propter quid aliud secundum ipsum quaesitus est femineus sexus adjutor, nisi ut serentem genus humanum natura muliebris, tamquam terrae fecunditas, adjuvaret*» [«¿Por qué otra razón dotó Dios al hombre de una ayuda del sexo femenino semejante a él, si no para que la naturaleza de la mujer, como una tierra fértil, lo secundara en la siembra del género humano?» (versión a partir de la trad. fr. de P. Agaësse y A. Solignac)], San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IX, 9, 15.
(45) San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 22. A la objeción de que la Escritura no hace mención a una unión sexual antes de la caída, Agustín responde que esta última se produjo muy escaso tiempo después de

la Creación, o que Dios todavía no había dado a la primera pareja la orden de unirse.

(46) San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 5 (14).

(47) [Nota vacía.]

(48) Así en San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 1 (1) y I, 21 (23). En San Agustín, *Contra Julianum*, V, 46, tenemos la exposición «clásica» de los «dos fines» y los «tres bienes».

(49) San Agustín, *De bono conjugali*, XXIV (32).

(50) *Ibid.*, VI (6).

(51) *Ibid.*, III (3).

(52) *«Propter amicitiam sicut nuptiae vel concubitus»*, *ibid.*, IX (9). Sobre el *«vel concubitus»*, véase *infra*.

(53) *«Homo humani generis pars est et sociale quiddam est humana natura»*, *ibid.*, I (1).

(54) *Ibid.*, VIII (8).

(55) Así, *ibid.*, XXIV (32): «En nuestra época es mejor, desde todos los puntos de vista, y más santo, no buscar una descendencia carnal […] y someterse espiritualmente al único esposo, Cristo».

(56) *Ibid.*, XVII (19) y XIX (22).

(57) *Ibid.*, XVIII (21).

(58) *Ibid.*, I (1).

(59) *Ibid.*

(60) *«Naturalis in diversa sexu societas»*, *ibid.*, III (3).

(61) *«Amicalis quaedam et germana conjunctio»*, *ibid.*, I (1). Adviértase que esta conjunción se define aquí por la relación de obediencia y mando.

(62) *Ibid.*, III (3).

(63) *Ibid.*, VII (7) y XV (17).

(64) Sobre este tema, véase [nota incompleta].

(65) San Agustín, *De bono conjugali*, VII (7).

(66) *Ibid.*

(67) [*Ibid.*, IV (4).]

(68) Nótese, acerca de ese principio de no traición, la expresión de Agustín: *«Cui* fidei *tantum juris tribuit Apostolus ut eam* potestatem *appellaret»*. ([El destacado pertenece a Michel Foucault, «El Apóstol atribuye a esa fidelidad un carácter tal de justicia que la llama potestad», versión a partir de la trad. fr. de G. Combès]), *ibid.*, IV (4).

(69) Los encontramos en los capítulos IV y V.

(70) San Agustín, *De bono conjugali*, XXIV (32).

(71) *Ibid.*, XXIV (32); véase también VII (6): *«Usque adeo foedus illud initum nuptiale cujusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat»* (y lo que sigue) [«El contrato conyugal es tan sagrado que ni siquiera la separación puede romperlo», versión a partir de la trad. fr. de G. Combès].

(72) *Ibid.*, XV (17).

(73) *Ibid.*, XVIII (21).

(74) *Ibid.*, XXIV (32). Hemos visto que, en cambio, una relación que entrañe el compromiso de fidelidad, sin que haya intención de progenitura, puede denominarse *connubium*.

(75) *Ibid.*, XVIII (22).

(76) *Ibid.*

(77) Expuesta *ibid.*, XVI (18); véase *supra*.

(78) [San Agustín, *De bono conjugali*, I (1).]

(79) *Ibid.*, XX (23).

(80) *Ibid.*

(81) *Ibid.*, XVI (18).

(82) El papel de la templanza consiste en *«redigere»* el placer, la *delectatio*, *«in usum naturalem»*, *ibid.*

(83) *Ibid.*, XI (12).

(84) *Ibid.*

(85) Sobre otra cita de este mismo texto y su interpretación como regla de fidelidad, véase *supra*.
(86) San Agustín, *De bono conjugali*, VI (6).
(87) *Ibid.*, X (11).
(88) *Ibid.*, XI (12).
(89) *Ibid.*
(90) [*Ibid.*, X (11).]
(91) *Ibid.*, III (3).
(92) *Ibid.*, XVI (18).
(93) [San Agustín, *Retractationes*, II, 22 (2).]
(94) San Agustín, *De bono conjugali*, XIII (15).
(95) *Ibid.*, XVII (19).

[3. LA LIBIDINIZACIÓN DEL SEXO]

La conjunción física de los sexos, cuando se produce en el matrimonio y con la procreación como fin, está entonces exenta de culpa: *inculpabilis,* como dice *De bono conjugali*[(1)]. ¿Hay que ir más lejos?

Hemos visto que tenía su lugar en la creación del ser humano, antes de la falta y la caída, a pesar de que en ese momento careciera de realidad. Era la obra de Dios, que la destinaba a la constitución de un género humano como «sociedad». Aún en el matrimonio de hoy en día desempeña ese papel, porque es necesaria para la procreación, y esta procreación constituye uno de los fines y uno de los bienes de la conyugalidad. ¿No es posible, por lo tanto, considerarla como un bien dispuesto en su origen por Dios y mantenido después de la caída? ¿No se corre el riesgo de tener que pasar del *bonum conjugale* al *bonum sexuale*?

Una breve mención, en *La Ciudad de Dios,* de lo que es en su forma y su desarrollo el acto sexual permite acotar el problema. Allí, Agustín retoma de manera muy fiel la descripción del paroxismo sexual con sus tres puntos esenciales: una sacudida física del cuerpo que no se puede controlar; un estremecimiento del alma, arrastrada a su pesar por el placer, y un eclipse final del pensamiento que parece acercarlo a la muerte. «El deseo *(libido)* que excita las partes pudendas del cuerpo» no se conforma con

> apoderarse del cuerpo entero, por dentro y por fuera; estremece al hombre en su totalidad, al unir y mezclar las pasiones del alma y los apetitos carnales para inducir esa voluptuosidad, la más grande de todas entre las del cuerpo, de modo que en el momento de llegar a su punto culminante, toda la agudeza y lo que podríamos llamar la vigilancia del pensamiento quedan casi aniquiladas.

La conclusión es fácil de deducir: «¿Qué amigo de la sabiduría y los goces santos *[sapientiae sanctorumque gaudiorum]* que lleve una vida conyugal no preferiría, si pudiera, engendrar hijos sin ese “deseo” *[libido]*?»[(2)]. La formulación es digna de nota. Sin duda, los «amigos de la sabiduría» que desearían estar libres de esta flaqueza y de tamaña violencia son tanto los paganos que procuraron practicar la virtud como los cristianos que buscan, además de la sabiduría de su fe, los goces celestiales. Agustín indica claramente que se refiere a una concepción secular que hace del acto sexual un hecho físico de efectos tan peligrosos, para el cuerpo y para el alma, que es deseable abstenerse de él tanto como sea posible. Acaso tenga en mente el texto del *Hortensius,* que por otra parte cita en el *Contra Julianum*(3):

> El producto de la voluptuosidad, ¿no es con demasiada frecuencia la ruina de la salud? […] Cuanto más violentos son sus movimientos, más enemigos son de la filosofía. […] Entregarse a esa voluptuosidad, reina de todas las otras, ¿no es abandonarse a la impotencia radical que impide cultivar el espíritu, desarrollar la razón y alimentar pensamientos serios? ¿No hay en ello un abismo que tiende sin cesar, noche y día, a producir en todos nuestros sentidos las violentas conmociones cuyo secreto poseen las voluptuosidades llevadas al extremo? ¿Qué hombre sabio no preferiría que la naturaleza nos hubiera negado todas las voluptuosidades?

Queda así planteada la alternativa. O hay que admitir que la humanidad, salida perfecta de las manos del Creador, conocía ya ese arrebato de los sentidos, esa debilidad del alma, esa pequeña epilepsia que adopta las apariencias de la muerte, lo cual es contradictorio con la soberanía de una criatura a la que las demás deberían estar sometidas, o es necesario eludir lo que hay de flaqueza vergonzosa en ese acto y no ver en él sino lo que ha tenido de natural desde la fundación del género humano. O bien ya en el origen el cuerpo humano manifestaba una debilidad intrínseca, un mal que formaba parte de su naturaleza, o bien las voluptuosidades de hoy en día prolongan hasta nosotros una inocencia que aquel debe a su estado primigenio. Agustín reprocha a los pelagianos la construcción artificial de esta alternativa cuando plantean la elección entre un maniqueísmo que denuncia el mal inherente a la Creación y su propia tesis, que ve en las relaciones entre hombre y mujer después de la caída el mero efecto de un apetito natural –*adpetitus naturalis*(4)–, que ellos evitan en la medida de lo posible designar con los términos de *libido* y concupiscencia(5).

En realidad, para los pelagianos en general y para Juliano de Eclana en especial, no se trataba de declarar inocentes todas las relaciones sexuales en razón de su naturaleza primigenia y admitirlas en todos los casos. Agustín reconoce a sus adversarios la práctica de la continencia(6). Pero lo decisivo en ese debate es la determinación del punto a partir del cual y en nombre del cual se efectúa la delimitación entre lo que puede aceptarse y lo que es necesario rechazar en materia de relaciones sexuales. ¿Por dónde pasa la línea divisoria, visto que no se trata de rechazar todo acto sexual como malo y tampoco cabe conformarse con decir que se los tolera con tal de que tengan lugar en el matrimonio?

Es conocida la posición de Juliano de Eclana. Este hacía del apetito natural que actúa en las relaciones sexuales una caracterización concordante con toda una tradición filosófico-médica: «Su género es el fuego vital; su especie, los movimientos genitales; su modo, la acción conyugal; su exceso, la intemperancia de la fornicación»[(7)]. Y a partir de ahí le resultaba fácil marcar la línea divisoria ética: por su género y su especie, ese apetito es la obra misma del

Creador al dar forma al cuerpo humano, y por lo tanto, en ese concepto, no puede ser una falta; por su modo, es partícipe de la voluntad humana y, si esta sigue el modo que se ha fijado –es decir, la conyugalidad–, es inocente, y por último, solo se puede hablar de mal en sus excesos, esto es, cuando la voluntad es mala. El exceso, en consecuencia, es el que define lo condenable.

Esta noción de exceso es importante. A la vez porque deja intacta la naturaleza misma del deseo, en cuanto el mal solo comienza con la «demasía», y en cuanto habilita una gran flexibilidad a la hora de determinar los actos que pueden manifestar que se ha «pasado» la línea. Ahora bien, era una de las categorías éticas más frecuentes en la Antigüedad, en la medida en que constituía una oposición a la templanza y la moderación, y la moral cristiana la había retomado muchas veces. Hay que destacar además que Agustín recurre a ella en *De bono conjugali:* el comercio carnal, el *concubitus*, cuando se lo utiliza como condición necesaria para la generación, es, dice en ese texto, «sin culpa». Pero solo en ese límite se inscribe en la órbita del matrimonio y de su bien. Si comporta algo más, si va «más allá de esta necesidad», ya no pertenece a la razón, sino a la concupiscencia *(libido)*(8). Por tanto, cabe suponer que el mal comienza con el exceso; que antes de este límite todavía no hay *libido* y, entonces, que puede haber una naturalidad que, cuando no es excesiva, no es posible calificar de mala.

En la elaboración que Agustín emprende a continuación, y sobre todo desde el periodo 412-413, su intención es escapar a la alternativa que los pelagianos intentan construir y, a la vez, liberarse de una ética del no exceso(9). Si el primer elemento de su iniciativa resulta a todas luces crucial para el desarrollo de la teología cristiana, el segundo es esencial en la historia de nuestra moral. Al situar la procreación conyugal en un lugar tan elevado en la Creación y entre los fines presentes del matrimonio, apartaba hasta cierto punto la relación sexual de la descalificación ético-religiosa de la impureza. Sin embargo, al desplazar la línea divisoria e inscribir cierta forma de mal en el acto sexual mismo, lo cargaba con una negatividad mucho más esencial que el simple límite exterior del exceso. La inmensa discusión que Agustín va a entablar con los pelagianos durante más de quince años nos introduce en un sistema de moral y en reglas de conducta para los que las dos grandes categorías fundamentales para la Antigüedad y el cristianismo primitivo –la impureza y el exceso– van no a desaparecer, por supuesto, sino a comenzar a perder una parte de su papel preponderante y organizador.

Para escapar a la alternativa pelagiana o, en términos más generales, para

deshacerse tanto de una descalificación global por la impureza como de una delimitación puramente exterior por el exceso, Agustín tuvo que realizar dos operaciones: definir dentro del acto sexual una línea divisoria anterior al exceso, que pudiese señalar el mal que le es inherente, pero definir también el mecanismo mediante el cual la caída había podido introducir esta disposición en una naturalidad del acto sexual que hasta entonces no la conocía. En suma, tuvo que determinar el acontecimiento metahistórico que modificó el acto sexual en su forma original, de modo tal que, en lo sucesivo, comportara necesariamente el mal que podemos constatar con los filósofos antiguos cuando observamos cómo se desenvuelve: encontrar lo que podríamos llamar la «libidinización» del sexo paradisíaco. También necesitó definir una teoría de la concupiscencia –de la *libido*– como elemento estructural interno del acto sexual tal como lo conocemos actualmente. Y a partir de ahí Agustín pudo esbozar una moral de la conducta sexual que ya no está polarizada por el tema de la virginidad y la continencia, sino centrada en el matrimonio y las relaciones obligatorias que este entraña; y esa moral, al articularse con las nociones de consentimiento y de uso, en cierta medida desecharía los temas de la impureza y el exceso para poner en juego modelos jurídicos. Hay que tratar de encontrar el plan general de esa elaboración en los textos escritos en el transcurso de la polémica con los pelagianos y Juliano de Eclana, o al menos durante ese periodo: el decimocuarto libro de *La ciudad de Dios*, el *De nuptiis et concupiscentia*, el *Contra duas epistulas Pelagionorum* y el *Contra Julianum*, así como el *Opus imperfectum.*

I

En su *Réplica a las dos cartas de los pelagianos,* Agustín explica que el uso de las relaciones sexuales en el paraíso solo puede imaginarse en cuatro formas: los humanos ceden a su deseo cada vez que este se presenta, lo cual está excluido, porque sería hacer de las criaturas de Dios unos esclavos; los humanos refrenan sus ansias y las combaten hasta el momento oportuno, lo cual es igualmente incompatible con la felicidad paradisíaca; los humanos, en el momento necesario, al arbitrio de su voluntad y conforme a las provisiones de una justa prudencia, hacen surgir el deseo-*libido* que inclina a la relación sexual y la acompaña, y por último, los humanos, en ausencia total de *libido,* hacen que los órganos de la generación, como cualquier otro miembro del cuerpo, obedezcan sin dificultad a las órdenes de la voluntad(10). Solo estas dos últimas

posibilidades pueden aceptarse como conciliables con la belleza y la bondad de la obra de Dios y, aun así, Agustín solo a título de concesión parece asignar la penúltima a sus adversarios. Dejemos de lado por el momento el sentido de esta concesión. En cualquier caso, San Agustín opta por definir la relación sexual en el paraíso como un acto del que la *libido* está excluida, al menos en lo que entraña de fuerza compulsiva.

Ahora bien, si se presupone esa ausencia, ¿en qué consistiría el acto sexual? ¿En un movimiento natural y espontáneo cuyo desenvolvimiento nada perturba? De ningún modo. El texto lo dice sin ambigüedades: se trata, muy por el contrario, de un acto cuyos elementos están en su totalidad bajo el control exacto y sin flaquezas de la voluntad. El hombre podía querer y, en efecto, quería todo cuanto sucede en él. La relación sexual sin *libido* está íntegramente habitada por el sujeto voluntario. Esta concepción no aparece por primera vez en ese texto. Agustín la ha mencionado a menudo. Así, ya en *De Genesi ad litteram*, al menos como hipótesis:

> Por qué no creer que esos primeros hombres, antes del pecado, podían gobernar los órganos de la generación a fin de procrear hijos, tal como gobernaban los otros miembros que el alma mueve sin impedimento alguno y sin el aguijón del placer para aplicarlos a cualquier tarea(11).

La idea se desarrolla más extensamente en el decimocuarto libro de *La Ciudad de Dios*, donde se apoya en cuatro series de referencias. En lo que sucede en el cuerpo humano, donde la voluntad puede gobernar los brazos y las piernas, «todos los miembros constituidos por huesos rígidos, como las manos, los dedos y los pies», pero también –Agustín tiene la precaución de señalarlo– los miembros «que solo tienen carne y nervios» e incluso órganos internos como los pulmones, de los que se hace un uso voluntario para respirar o gritar(12). En lo que sucede en los animales, a los que Dios ha hecho capaces de mover la piel en el lugar donde los pica una mosca(13). En lo que puede comprobarse en algunas personas que son capaces de mover a voluntad las orejas y el pelo, reproducir los gritos de los pájaros, transpirar, llorar, hacerse el muerto y no sentir los golpes que se le dan(14). Por último, en la habilidad de los artesanos para hacer los gestos que necesitan en su oficio:

> ¿No movemos las manos y los pies cuando queremos, con vistas a los actos propios de estos miembros, sin resistencia alguna y con una facilidad que admiramos tanto en nosotros como en los otros, sobre todo en los artesanos de diversos oficios, en quienes un arte más diestro acude en ayuda de una naturaleza demasiado débil y lenta? ¿Y no creeríamos que en la obra de la generación […] esos miembros, al igual que los otros, habrían podido obedecer al hombre ante una señal de su voluntad?(15).

En la conjunción sexual en el paraíso, no imaginemos al hombre como un ser ciego, arrastrado por movimientos cuya inocencia está garantizada en la medida misma en que se le escapan, sino como un artesano reflexivo que sabe valerse de sus manos. *Ars sexualis*. Si la falta le hubiera dejado tiempo para eso, habría sido, en el Jardín, un sembrador aplicado y sin pasiones. «El órgano destinado a esa obra habría sembrado el campo de la generación como ahora la mano siembra la tierra(16)». El sexo paradisíaco era dócil y razonable, a la manera de los dedos de la mano.

En verdad, durante su discusión con Juliano, Agustín parecería haberse visto en la obligación de atenuar la idea de una relación sexual que tuviera el mismo desenvolvimiento voluntario que un gesto de la mano y después, como castigo por la caída, hubiera perdido la posibilidad de controlarse. El ejemplo de movimientos del cuerpo que no tienen la forma de gestos voluntarios y que, pese a eso, no deben incluirse entre las consecuencias de la caída, y la inquietud de Agustín por no imaginar, al día siguiente de la Creación, un cuerpo fundamentalmente distinto del nuestro, lo hicieron más propenso a admitir, en el origen, una actividad sexual que pudiera iniciarse o interrumpirse a voluntad y, por lo tanto, que no escapara a las órdenes que la razón le hubiera dado, pero que, dentro de ese marco, fuera capaz de tener un desenvolvimiento propio. Esa es la tercera hipótesis que concedía a los pelagianos en la respuesta a su carta, y que aceptará con bastante facilidad en el cuarto y el quinto libro de *Contra Julianum:* antes de la caída bien podía haber «movimientos carnales» y los sentidos podían ser «estimulados», pero esa estimulación estaba «sometida al imperio de la voluntad»(17).

Ya se tratara de un gesto voluntario o de un «movimiento carnal» controlado por la voluntad, de todas maneras, en la Creación, las relaciones sexuales no comportaban el estremecimiento que hoy en día arrastra al cuerpo y al alma, característica de su «*libido*»(18) presente. Esta no consiste en alguna impureza sustancial, en cierta exageración de la violencia de ambos, sino, de manera muy precisa, en la forma involuntaria del movimiento. El punto decisivo en lo concerniente a las relaciones sexuales, el que separa la Creación de la caída, y por consiguiente el punto por donde deberá pasar la línea divisoria moral, es aquel donde lo involuntario irrumpe y sustituye a lo voluntario.

En ese punto hay que encontrar la marca de la falta original y la caída o, mayor precisión, de la modificación de las relaciones de obediencia y dominio entre uno y uno mismo que dependen de ellas. Recordemos rápidamente cómo define Agustín ese cambio que afecta la materialidad del cuerpo por medio de la

estructura del sujeto como voluntad de uno sobre sí mismo. La obligación que Dios había impuesto a los hombres al prohibirles el fruto era leve y, por eso, la revuelta resulta tanto más grave. Dios, en su bondad, no quiso que la consecuencia de esa desobediencia fuera un castigo definitivo, ni el abandono del hombre a fuerzas espirituales o materiales que lo dominaran para siempre. Quiso que se ajustara con exactitud a la falta, a las fuerzas del hombre y a la posibilidad de la salvación. Procuró que fuese en el hombre la reproducción de la desobediencia que había sublevado al hombre contra Él. El castigo-consecuencia de la falta no se inscribe entre el alma y el cuerpo, entre la materia y el espíritu, sino en el sujeto mismo, ahora en revuelta contra sí mismo (cuerpo y alma incluidos). El hombre caído no se ha derrumbado bajo una ley o una fuerza que lo subyuguen por entero; una escisión marca su propia voluntad, que se divide, se vuelve contra sí y escapa a lo que ella misma puede querer. Es el principio, fundamental en Agustín, de la *inoboedientia reciproca*, la desobediencia devuelta. La revuelta en el hombre reproduce la revuelta contra Dios.

Sobre la base de ese principio, ¿puede comprenderse el cambio introducido en el acto sexual? Hay que remitirse a la exégesis que Agustín propone del primer pasaje del Génesis, donde se habla del sexo tras la desobediencia de los hombres y el castigo de Dios, porque, no bien cometida la falta, los primeros humanos adoptan un gesto de pudor: «Entonces, se les abrieron a ambos los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y, cosiendo hojas de higueras, se hicieron unos ceñidores»(19). La comparación de las sucesivas interpretaciones de ese pasaje propuestas por Agustín resulta significativa. En *De Genesi contra Manichaeos*(20), el despertar de ese pudor se define como el paso de una «simplicidad» que equivale a la inocencia a una perversión que afecta la mirada y es traducida por esta. El hombre y la mujer miran con «ojos perversos» su desnudez porque, desde entonces y en lo sucesivo habitados por el mal, reconocen así lo que pervierte ahora toda la naturaleza humana y tiñe de rubor su soberbia –su «astuta soberbia»–, es decir, el principio mismo de la falta en que han caído(21). En la relación de los ojos que acaban de abrirse con el sexo que debe cubrirse, este aparece como la manifestación de una depravación general de la naturaleza humana.

Más adelante, en *De Genesi ad litteram,* Agustín insiste en la necesidad de no dar a esa apertura de los ojos simplemente la interpretación figurada de una pérdida de la inocencia. Es necesario entender que hubo descubrimiento, por una mirada que preexistía, de una realidad física, y por su parte esta realidad era nueva, ya que solo debía su existencia a la caída. Desde luego, ese «algo»,

sanción de la falta y manifestación primigenia de sus innumerables consecuencias, no es el sexo, ya presente y ya visto; es su movimiento, cuya involuntaria espontaneidad nunca habían tenido que constatar hasta entonces. Ese movimiento está ligado de dos maneras a la mirada: provocado por esta y espectáculo para ella.

> Una vez que violaron el precepto, totalmente despojados de la gracia interior a la que habían ofendido con un gesto de arrogancia y un amor lleno de soberbia por su propio poder, pusieron los ojos en sus cuerpos *[membra]* y sintieron un movimiento de concupiscencia que era desconocido para ellos *[eaque motu eo quem non noverant, concupiverunt]*(22).

Y ese movimiento no puede no ruborizar a los primeros humanos, porque es el mismísimo «movimiento carnal que impulsa a los animales a acoplarse» y la manifestación de que, de ahora en más, «la ley de los miembros resiste a la ley del espíritu»[(23)] y de que aquel es la «consecuencia de la violación del precepto»(24).

Esta interpretación de la apertura de los ojos como captación de una nueva realidad se reitera en los textos ulteriores. El libro XIV de *La Ciudad de Dios* es muy explícito al respecto. No hay que imaginar que antes del pecado los humanos eran ciegos. ¿No había visto Eva «que el fruto era bueno para comer» y agradable a la vista? Podían, pues, ver su propio cuerpo. Pero ¿hay que admitir que, en efecto, dirigían las miradas a su sexo? No, porque este estaba cubierto por el «ropaje de la gracia», vestimenta que, por un lado, hacía que sus miembros no se rebelaran contra su voluntad, y por otro, y como consecuencia, que no se les prestara atención ni se intentara conocer lo que dicho ropaje podía ocultar(25). Pero con la falta, y la gracia que se retira, aparece el castigo: es la «desobediencia que vuelve», la reproducción física, en el cuerpo y precisamente por el sexo y contra la voluntad humana, de la insurrección mediante la cual el hombre se había alzado contra Dios. Ahora bien, esa rebelión atrae hacia sí la mirada y la atención:

> Para sancionar su desobediencia con desobediencia *[reciproca inoboedientia]*, se produjo un novísimo movimiento de impudor que tornó indecente su desnudez, hizo que la advirtieran y los llenó de confusión *[fecit adtentos redditque confusos]*[(26)].

Bajo el régimen de la gracia, la desatención de la mirada y el uso voluntario del sexo estaban ligados, lo cual hacía que este último fuera visible sin correr el riesgo de estar alguna vez desnudo. La caída, en cambio, liga la atención de los ojos y lo involuntario del movimiento, y de ese modo hace que el sexo esté desnudo, pero con tal vergüenza, tal sentimiento de humillación después de una

soberbia tan engañosa, que se procura hacer que él, signo y efecto de la rebelión, sea físicamente invisible. En una palabra, el sexo «surge», erguido en su insurrección y ofrecido a la mirada(27). Es para el hombre lo que el hombre es para Dios: un rebelde. Hombre del hombre, erigido ante y contra él, como Adán, hombre de Dios, sintió que debía ocultarse después de su desobediencia.

Podemos definir entonces ese «algo» que, con la caída, ha modificado el uso inocente del sexo que habría sido posible en el paraíso. No es un órgano nuevo: la distinción de los sexos preexistía y la falta no la ha convertido en mala(28); y no es un acto: tenía ya su lugar y su función, y aún conserva esta última. Es la forma involuntaria de un movimiento que hace del sexo el sujeto de una insurrección y el objeto de la mirada. Visible e imprevisible erección.

Notemos, claro está, que en esencia la *libido* así concebida se caracteriza por el sexo masculino, sus formas y sus propiedades. Es originariamente fálica. Agustín se da cuenta de la posible objeción e intenta encontrar, en la mujer, el elemento simétrico del movimiento indecente que avergüenza al hombre al señalarle la rebelión en sí mismo, y por tanto su degradación: «El que la mujer ha velado no es un movimiento visible. Lo que el hombre sentía, lo sintió ella misma, aunque de manera más secreta. Ambos velaron lo que cada uno sentía a la vista del otro». Y tal vez porque percibe lo que tiene de artificial una simetría que hace velar a la mujer lo que en ella es invisible, y sin duda también para mantener el tema ya mencionado del pudor respecto del deseo recíproco, agrega en el mismo pasaje: «El hombre y la mujer se ruborizaron, ya fuera cada uno por sí mismo o uno por el otro»(29). La mujer vela lo que provoca el movimiento que el hombre debe ocultar, y este debe velar lo que provoca el movimiento oculto en la mujer. De todos modos, la visibilidad del órgano masculino está en el centro del juego.

Y además hay que señalar que ese juego manifiesta la entrada del hombre en el reino de la muerte. Muerte con respecto a la gracia de Dios, que se le quita; muerte también en este mundo, porque de ahora en más la mortalidad es una enfermedad fatal, y muerte, por último, como veremos, porque el pecado original se transmite de generación en generación por el papel indispensable de la unión sexual en el nacimiento. En el movimiento involuntario del sexo y la visibilidad ligada a él, el hombre debe reconocer la muerte: «En ese movimiento de revuelta que se eleva en la carne contra el alma rebelde y que los obligó a cubrir su desnudez, sintieron esa primera muerte en la que el alma se encuentra abandonada por Dios»(30). Anteriormente la mayoría de los exégetas veían en la muerte física la explicación, si no de la aparición de los sexos, sí al menos de su

uso. Para Agustín, el acto sexual no tiene que esperar la desaparición de las generaciones para producirse, pero lo involuntario que ahora lo acosa significa una muerte espiritual que también se manifiesta en el fin sucesivo de las existencias terrenales. El cuerpo que escapa a la voluntad del hombre es también un cuerpo que muere: la retirada de la gracia sustrae ese control y, a la vez, actualiza la muerte(31).

A ese movimiento que atraviesa y arrastra a todos los actos sexuales, que los hace a la vez visibles y vergonzosos y los liga a la muerte espiritual como su causa y a la muerte física como su acompañamiento –a ese movimiento o, más exactamente, a su forma y su fuerza involuntarias–, Agustín da el nombre de *libido.* Ella es la marca de lo que hay de específico en los actos sexuales del hombre degradado, o, si recurrimos a otro vocabulario, la *libido* no es un aspecto intrínseco del acto sexual que esté ligado analíticamente a él. Ella es un elemento que la falta, la caída y el principio de «reciprocidad de la desobediencia» le han asociado sintéticamente. Al circunscribir ese elemento y fijar su punto de surgimiento en la metahistoria, Agustín plantea la condición fundamental para disociar ese «bloque convulsivo» conforme al cual se pensaba el acto sexual y su peligro intrínseco. Abre un campo de análisis y al mismo tiempo esboza la posibilidad de un «gobierno» de las conductas de un modo muy distinto al que postula la alternativa entre la abstención y la aceptación (concedida más o menos de buena gana) de las relaciones sexuales.

II

Tanto si se admite que el acto sexual, sin la falta, habría podido desplegarse sin ninguna *libido,* como si se supone que este acto habría puesto en juego una *libido* muy diferente de la que conocemos ahora, por haber obedecido con toda exactitud a la voluntad; la caída ha provocado lo que podríamos llamar la libidinización del acto sexual.

La *libido,* en cualquier caso, se manifiesta actualmente en la forma de lo involuntario. Aparece en el suplemento que se levanta más allá del querer, pero que no es otra cosa que el correlato de un defecto y efecto de una degradación.

Este estigma de lo involuntario en el acto sexual posterior a la falta adopta dos aspectos principales. En primer lugar, todas las decepciones mediante las cuales el sexo puede desbaratar las intenciones del sujeto. En Adán, el sexo rebelde se había anunciado por una abrupta irrupción; en los hombres de su descendencia,

se manifiesta tanto por flaquezas inoportunas como por movimientos inconvenientes. Lo involuntario del sexo caído es la erección, pero también lo es la impotencia. Un pasaje de *La Ciudad de Dios* lo dice con claridad. Mientras los demás órganos, en sus respectivas funciones, están al servicio del espíritu y pueden ser «movidos por una señal de la voluntad», no ocurre otro tanto con el sexo:

> Los mismos que se entregan a esta voluptuosidad no se sienten conmovidos cuando quieren, sea en sus relaciones conyugales, sea en las vergüenzas de la impureza. A veces esa emoción se produce de manera inoportuna sin que nadie la solicite. A veces engaña al ardor del deseo: el alma arde de concupiscencia, el cuerpo permanece helado. Así, cosa extraña, la pasión se niega a obedecer no solo a la voluntad de engendrar, sino a la pasión misma de gozar(32).

Cosa que Agustín traduce con una notable expresión: la *libido* es *sui juris*(33).

Pero Agustín ve también la forma de lo involuntario en la imposibilidad de desvincular de los movimientos que uno no controla y de la fuerza que los arrastra el acto sexual. Por prudente que uno pueda ser, por justa y razonable que sea la meta que se propone en la conjunción de los sexos, por conforme que uno se muestre en ese acto a la ley de Dios y el ejemplo de los Patriarcas, no es posible lograr que ella se produzca sin esos estremecimientos de los que uno no es amo y que marcan la inextirpable presencia de la *libido* en el ser humano. Ninguna intención recta, ninguna voluntad legítima pueden romper, en este mundo, el lazo anudado entre ella y el uso de los órganos sexuales. Aun en el matrimonio, el acto conyugal «no depende de la voluntad, sino de una necesidad sin la cual, sin embargo, es imposible, en la procreación de los hijos, llegar al resultado buscado por esa misma voluntad»(34). Esto explica que, aunque el fin del matrimonio bien pueda estar en conocimiento de todos y su celebración bien pueda ser solemne, el acto legítimo de los esposos, «a la vez que aspira a ser conocido, se llena sin embargo de rubor al ser visto»(35). En cambio, el deslinde entre conjunción sexual y movimiento de la *libido,* que reflexión y exégesis permiten establecer en teoría, escapa a la voluntad y no puede efectuarse en la práctica. A esos órganos destinados a la procreación desde el origen, pero conmovidos desde la caída por movimientos de los que no pueden liberarse, los hombres, señala Agustín, dan el nombre de «naturaleza»(36).

«Natura», «sui juris»: ¿debemos entender entonces que la *libido* participa de una naturaleza ajena al sujeto mismo, que se le impone como un elemento exterior; que en cierto modo la caída despojó al sujeto de su propia carne, a punto tal que esta parece actuar sin él? ¿Y que, en consecuencia, no se podría imputarle lo que ocurre en ella? ¿Hay que considerar que la *libido* está al margen

del sujeto? Si es una naturaleza, ¿cómo no pedir cuentas de ella a Dios y, por lo tanto, verse obligado a concebirla como la creación de un Dios malo, como hacen los maniqueos, o bien a no reconocer en ella nada intrínsecamente malo, como hacen los discípulos de Pelagio? En suma, si es *sui juris,* ¿cómo puede imputarse esta *natura* al sujeto? Para responder a esta pregunta, por un lado Agustín tuvo que definir las relaciones de la *libido* con el alma (lo cual afirma el principio de la imputabilidad) y, por otro, fijar el estatus de la *libido* con respecto al pecado (lo cual permite establecer qué puede imputarse).

1. En relación con el primer punto, el pensamiento de Agustín evolucionó. Puede decirse, de manera muy esquemática, que hasta las *Quaestiones ad Simplicianum*(37), es ante todo en el cuerpo –en un cuerpo afectado por la muerte y dominado por el principio del mal– donde postula el punto de origen de los movimientos de la concupiscencia: su carácter involuntario está ligado al hecho de que son carnales, en el sentido de que marcan la potestad del cuerpo sobre el alma. Pero a partir de los textos siguientes –y sobre todo del *De Genesi ad litteram*– procura situar en el alma misma el principio de la concupiscencia y el punto de partida de la involuntariedad que la atraviesa. Un pasaje de *La Ciudad de Dios,* inmediatamente anterior al análisis de los movimientos sexuales, establece el marco general de la explicación(38). Agustín recuerda el principio de que no puede haber falta si no la precede una voluntad mala. Ahora bien, esa voluntad, fuente de todo pecado, origen de la primera falta y por lo tanto de la caída, consiste en un movimiento del alma que, apartándose de Dios, se consagra a sí misma y se complace en ello. Este movimiento, efectuado libremente por los dos primeros humanos, introdujo en el mundo la concupiscencia y sus movimientos involuntarios. De ese modo se depravó la naturaleza humana. Pero ¿qué sentido dar a esa «depravación»?(39). ¿El hombre pudo alterar lo que había sido modelado por Dios y acababa de salir de sus manos? ¿Cómo puede entonces una falta voluntaria de un alma libre tener por consecuencia movimientos involuntarios en un cuerpo cuya naturaleza ha fijado Dios? La explicación que propone Agustín se interesa en las dos caras del acto creador. Hubo creación de una naturaleza, pero se hizo a partir de la nada. Es decir que solo a Dios debe el hombre ser algo y no nada: a su omnipotencia y solo a ella debe su ser y, al apartarse de la voluntad de Dios, se aparta de lo mismo que lo hace existir. Por ende, en la naturaleza depravada no hay que ver la alteración de lo hecho por Dios, sino la degradación del ser que le debemos a Él, y que no deja de acentuarse conforme lo abandonamos para complacernos en

nosotros mismos.

> El vicio solo podía depravar a una naturaleza extraída de la nada. El ser naturaleza le viene de Dios, que la hizo; el decaer de su ser, del haber sido hecha de nada. Su degradación, es cierto, no aniquiló por completo al hombre, pero este, al inclinarse hacia sí mismo, quedó reducido a menos de lo que era cuando estaba unido a aquel que es soberanamente. En efecto, abandonar a Dios para ser en uno mismo, es decir, complacerse en sí, no es aún no ser nada, pero sí acercarse a la nada(40).

Al apartarse de Dios y negarse a obedecerlo, el hombre creía hacerse dueño de sí mismo: creía emancipar su ser. Pero no hacía más que perder un ser que solo se sostiene en la voluntad de Dios. La revuelta ulterior del cuerpo es la consecuencia de esa voluntad que, al querer su ser propio, se aparta de lo que la hace ser, lo hace caer cuando ella procura ascender y lo debilita cuando ella cree tender al dominio de sí. El carácter involuntario de la concupiscencia no debe pensarse como una naturaleza que se opone al sujeto, lo encierra o lo arrastra hacia abajo. No es el cuerpo liberado de todo control y escapando del alma; es ante todo una disminución, una deficiencia del ser del sujeto, cuya voluntad termina por querer lo contrario de lo que quería. Voluntad vuelta contra sí misma, voluntad disociada, por un debilitamiento del ser que ella misma ha querido al querer ser por sí misma. En el movimiento de la *libido* que duplica y acompaña el acto sexual sin poder disociarse de él, no hay que ver el surgimiento de una naturaleza exterior al sujeto que, liberada de su influjo, pone en juego sus propias leyes sin que él pueda hacer nada, sino antes bien la escisión que, al dividir al sujeto en su totalidad, lo ha hecho querer lo que no quiere.

> Una justa condena siguió pues a la falta, y fue tal que el hombre destinado, de haber obedecido, a gozar de una carne espiritual, ha visto a su propio espíritu tornarse carnal. Por soberbia, se había complacido en sí mismo. Pero en vez de llegar a ser plenamente amo de sí mismo, y muy lejos de conquistar la libertad que había deseado, sufre, en desacuerdo consigo mismo, una dura y miserable servidumbre bajo las órdenes de aquel a quien había obedecido al pecar. Murió por propia voluntad en su espíritu: morirá a su pesar en su cuerpo(41).

Por tanto, la línea que divide lo voluntario y lo involuntario no debe pasar por algún lugar entre el alma y el cuerpo o entre la naturaleza y el sujeto. Desde el origen, se ha situado en el interior del sujeto. Más aún: no hay que imaginar dos regiones separadas por una frontera. Se trata de una voluntad cuyo apartamiento voluntario de lo que la mantiene en el ser la deja existir en lo que tiende a aniquilarla, lo involuntario. La comparación con la sexualidad animal es ilustrativa. Agustín se refiere a ella en el *Opus imperfectum*. Juliano de Eclana había puesto de relieve que los animales conocen el deseo sexual y que no puede negarse que Dios sea en ellos el autor de esos movimientos: o bien es necesario

reconocer que esa concupiscencia es naturalmente buena, o que Dios ha creado voluntariamente el mal. En su respuesta, Agustín dice que el mal de la concupiscencia no existe en los animales, no porque esta sea voluntaria, sino porque en ellos lo involuntario que la caracteriza no es una revuelta, no marca la escisión entre los deseos de la carne y los del espíritu: «La concupiscencia de la carne es un castigo en cuanto ejerce su imperio sobre el hombre, no en cuanto lo ejerce sobre los animales, porque en estos últimos la carne jamás desea contra el espíritu»(42). En los animales los actos sexuales adoptan la misma forma, pero no son muestra de la misma concupiscencia. O, mejor, lo propio de la concupiscencia humana consiste en que su semejanza con la de los animales es efecto de una revuelta y una división de uno contra sí mismo, que son completamente ajena[s] a la naturaleza animal. El sujeto no ha sido encerrado por la caída en una «naturaleza» animal que tenga sus propias leyes. Lo involuntario de la concupiscencia, que adopta la forma de los movimientos animales, está inscrito, debido a la caída, en la estructura presente del sujeto.

Con eso llegamos a un punto importante en la historia de la subjetivación del sexo y la formación del hombre de deseo. Agustín no es el primero, desde luego, entre los autores cristianos ni, de manera general, entre los de la Antigüedad, en marcar el deseo sexual con el sello de lo involuntario. Esto, como hemos visto, era incluso un lugar común. Pero ese carácter involuntario se definía como una instancia o bien una parte del alma cuyas mociones se intentaba limitar o controlar, manteniendo el privilegio jerárquico de las otras, o bien como una «pasión» –un *pathos*– que, procedente del cuerpo, amenazaba con comprometer la soberanía del alma sobre sí misma. Ahora bien, el análisis de Agustín no hace de la concupiscencia una potestad específica en el alma ni una pasividad que limite su poder, sino la forma misma de la voluntad (es decir, de lo que hace del alma un sujeto). Para él, aquella no es lo involuntario contra la voluntad, sino lo involuntario de la voluntad misma: aquello sin lo cual esta no puede querer, salvo precisamente el auxilio de la gracia, la única capaz de liberarla de esa «incapacidad» que es la forma misma de su querer.

Se comprende entonces por qué el hecho de que la concupiscencia sea *sui juris* no excluye la imputabilidad del sujeto. En la medida en que es «de nuestra voluntad», es, por ese mismo hecho, *sui juris*. Y a la inversa, nuestra voluntad solo puede escapar a la concupiscencia si renuncia a ser *sui juris* y reconoce que no puede querer el bien más que por la fuerza de la gracia. La «autonomía» de la concupiscencia es la ley del sujeto cuando este quiere su propia voluntad. Y la impotencia del sujeto es la ley de la concupiscencia. Tal es la forma general de la

imputabilidad o, mejor, su condición general.

2. Esa posibilidad de imputación, sin embargo, debe precisarse. En efecto, los análisis precedentes muestran que la concupiscencia no es una potestad autónoma en el alma, y tampoco una fuerza que venga del exterior a afectar su debilidad. Es del alma, en el sentido preciso de que es constitutiva de la forma actual de su voluntad: es «ley del pecado»(43). Pero si caracteriza la estructura de la voluntad, parece muy difícil imputarla como podría imputarse un pecado a quien lo hubiera cometido.

¿Puede la voluntad ser culpable de ser lo que es? Pero si no lo es, ¿cómo reprocharle, en carácter de pecado, lo que viene de ella y no es más que el efecto de su naturaleza? Con referencia al pecado original y el bautismo, los tratados antipelagianos desarrollan muy ampliamente ese debate. No se trata aquí de reiterar esa extensa argumentación: la cuestión solo pasa por mostrar, en el juego del pecado original y los pecados, el papel que Agustín asigna a la concupiscencia y la manera en que hace lugar al principio jurídico de la imputabilidad.

A la concupiscencia se la llama «pecado», pero «conforme a cierta manera de hablar»(44). Ahora bien, ¿cuál es exactamente esa manera de hablar?

Antes del bautismo, la ley del pecado puede llamarse, en cada alma, pecado actual, y en virtud de ello merece el castigo que aguarda a quienes no pudieron ser bautizados. Agustín propone varios esquemas para explicar esa actualidad. Uno puede calificarse de originario y sincrónico: en Adán «todos los hombres existen en el estado de simiente»; en tanto obras de Dios, esas simientes no entrañan mal alguno, pero han tomado parte en el acto de la falta y, por consiguiente, no han sido ajenas a la condena. Nacen, pues, portadoras de ese pecado, en cuyo acto y castigo han desempeñado un papel(45). Otro esquema es el del resurgimiento permanente. Agustín lo expone mediante el ejemplo del olivo, que cita a menudo. Incluso si los cuidados del jardinero permiten obtener un olivo sin injertos, no dejará de producir olivos silvestres cuyos frutos serán tan amargos como si nada hubiera pasado(46). Sucede lo mismo con la humanidad: pese a que el bautismo bien pueda haber regenerado a los individuos, quienes nacen de él están aún bajo la ley del pecado: están siempre marcados por la actualidad de la falta primigenia.

Pero en Agustín encontramos también otro esquema, que es el de las sucesivas reactualizaciones y su encadenamiento. A decir verdad, no es este un esquema que excluya los otros, sino que más bien traza su desarrollo en el tiempo. No

puede haber nacimiento sin conjunción sexual de los padres, y esta, aunque tenga lugar en el matrimonio y en función de los fines a él fijados, no puede llevarse a cabo sin los movimientos involuntarios que, como hemos visto, constituían el primer estigma de la caída. Y esa concupiscencia, aún hoy marca de la falta primigenia, transmite a cada alma que viene a este mundo la forma que la caracteriza, la ley del pecado que antes del bautismo existe en ella como pecado en acto. Esta argumentación, a la cual Agustín vuelve con mucha frecuencia, es importante en la historia de la teología moral y la ética cristiana.

De ella, en efecto, se desprenden dos temas esenciales. Uno concierne al lugar de la concupiscencia sexual. Para Agustín, esta no ha sido la causa concreta de la falta original, sino únicamente su consecuencia. Pero, debido a la cadena temporal de todos los actos sexuales que provocan el nacimiento de las generaciones sucesivas, es en cada hombre el soporte de la actualidad del pecado original. Se recordará que era una cuestión debatida (y, por lo demás, lo seguiría siendo) la de saber si no había que entender de manera sexual el consumo del fruto prohibido por los primeros humanos. Agustín logra situar el acto sexual en el centro de la economía del pecado original y sus secuelas, pero en carácter de vehículo permanente de su actualidad a lo largo de las generaciones humanas. Con respecto a la falta inicial y determinante, dicho acto se encuentra en una posición de consecuencia que no se borra y de causa que lo renueva sin término. Y solo en el fin de los tiempos, cuando el hombre se haya emancipado del cuerpo de muerte que debe a su propia falta, desaparecerá del mundo esa concupiscencia sexual en virtud de la cual se actualiza en cada uno la falta primigenia. En el transcurso del tiempo, el hecho de haber nacido del sexo de nuestros padres nos liga a la falta de los primeros de ellos.

Pero en las tesis de Agustín también podemos ver cómo se forma otro tema, tal vez aún más importante, porque no quedó ligado únicamente a la teología cristiana. Se inscribe, por razones que luego habrá que examinar, como una de las constantes del pensamiento occidental en materia de sexo. Ese tema es el de un lazo fundamental e indivisible entre la forma del acto sexual y la estructura del sujeto. Según el esquema agustiniano, si todo individuo que viene al mundo es sujeto de concupiscencia, se debe a que ha nacido de una relación sexual cuya forma necesariamente entraña la parte vergonzosa de lo involuntario donde se lee el castigo de la falta primigenia. A la inversa, si no es posible valerse del matrimonio, ni siquiera para los mejores fines, sin que en la relación sexual se pongan en juego los movimientos que no podemos controlar, es porque, después de la caída, todos los hombres nacen como sujetos de una voluntad

concupiscente. En suma, la verdad de lo que es el hombre como sujeto se manifiesta en la forma misma a la que está sometido cada acto sexual. Por consiguiente, esta forma, a la vez que lleva la marca de una flaqueza, de un defecto, de un acontecimiento originario, no debe remitirse a una naturaleza ajena, sino a la estructura del sujeto. Mientras en la concepción platónica el deseo lleva la marca de una división que pone a cada cual a la búsqueda de una pareja (sea del mismo sexo o del otro), y, por lo tanto, el defecto es la ausencia del otro, aquí el «defecto» es la degradación y la mengua de ser que se deben a la falta y se marcan en el propio sujeto por la forma físicamente involuntaria de su deseo.

La *libido,* en el sentido en que Agustín suele utilizar esta palabra sin más precisión –es decir, la forma sexual del deseo–, resulta el lazo transhistórico que liga la falta original que la tiene por consecuencia a la actualidad de ese pecado en todos los hombres. Y es además, en cada uno, la manera en que están ligadas una a otra la forma involuntaria del acto sexual y la estructura «desvalida» del sujeto.

3. Como actualidad del pecado original en cada hombre, la concupiscencia es por lo tanto, «en cierto modo», un pecado. Es imputable a ese hombre y es condenable en él. Ella justifica la condenación de quienes mueren sin bautismo.

¿Cuál es entonces el efecto de este último? No, por cierto, el de borrar la concupiscencia, que, se ve bien, subsiste no solo en los cristianos en general, sino en los más santos, como también subsistía en los propios Patriarcas, cuando tenían que engendrar conminados por Dios(47). Un pasaje crucial de *De nuptiis et concupiscentia* explica con mucha claridad lo que el bautismo borra: el «*reatus*» de esa concupiscencia, el hecho de que esta pueda imputarse al individuo que es su portador y de que constituya para él una culpa actual: «La concupiscencia de la carne es abatida en el bautismo, no para que deje de existir, sino a fin de que ya no se impute como pecado»(48). Así, el bautismo realiza una operación de tipo jurídico sobre la concupiscencia del sujeto, en cuanto esta es en él la presencia actual del pecado original. Dicha operación borra lo que en esa presencia constituye la culpa actual, pero deja vigente lo que forma la estructura permanente del sujeto. Tras el bautismo, ya no puede considerarse que la concupiscencia sea por sí misma un pecado en acto en el sujeto. Pero permanece como «ley del pecado», es decir, como lo que sin descanso impulsa al sujeto a cometer el pecado si no le opone resistencia. «En los regenerados ya no es un pecado(49)». Sin embargo, se la puede seguir llamando «pecado» por dos

razones(50): porque viene del pecado y porque, victoriosa, lo comete. Aun después de haber dejado de ser en sí misma un pecado, sigue siendo lo que vincula el pecado original (que la tiene estructuralmente por efecto) a los pecados actuales (que la tienen genéticamente por principio).

¿En qué forma subsiste? Como la proyección, la sombra tendida de la caída, de la cual es de algún modo la consecuencia analógica. Debido a que la caída es degradación del ser, la concupiscencia es en sí misma debilidad e incapacidad. En el vocabulario médico que se utiliza de manera tan habitual en la literatura cristiana para designar el pecado, Agustín, cuando quiere destacar la diferencia de las nociones, prefiere valerse de los términos de herida o enfermedad para hablar del acto mismo del pecado, y de los términos de disposición *(affectio* o *valetudo)* o debilidad *(languor)* para hablar de la concupiscencia. Un pasaje de las últimas páginas del *De nuptiis et concupiscentia* muestra bien ese juego de vocabulario:

> Las heridas *[vulnera]* infligidas al cuerpo hacen que los miembros cojeen o tornan difíciles sus movimientos. […] La herida que llamamos pecado [Agustín se refiere aquí al pecado original] lastima la vida misma, que el hombre vivía conforme a la justicia […]. Así, por ese grave pecado del primer hombre, nuestra naturaleza presente en él conoció la degradación *[in deterius commutata]:* no solo se convirtió en pecadora, sino que además engendró pecadores. Y sin embargo, esa misma incapacidad, que destruyó la fuerza de vivir bien, no es por cierto una naturaleza sino un vicio *[non est utique natura, sed vitium];* como seguramente un mal estado de salud para el cuerpo *[mala in corpore valetudo],* no es en modo alguno una sustancia o naturaleza, sino un vicio; y las más de las veces, aunque no siempre, las disposiciones enfermizas de los padres se transmiten de alguna forma por la generación y se manifiestan en el cuerpo de los hijos(51).

Pero el elemento correlativo e indisociable de la incapacidad que caracteriza a la concupiscencia es la fuerza de sus movimientos. Aquello en virtud de lo cual ella es débil, como voluntad del sujeto sobre sí mismo, y también aquello en virtud de lo cual es fuerte, como presencia en el sujeto de la voluntad mala. La imputabilidad, el *reatus* que hace de la concupiscencia una culpa en acto, se borró efectivamente a causa del bautismo, pero no así la presencia activa de esa concupiscencia. Esta actúa en cierta forma *(agit aliquid)* en quien se ha regenerado. ¿Y cuál es la forma de esa actividad si no «los deseos malos y vergonzosos»?(52). En lo que respecta a la presencia de la concupiscencia en el corazón de los hombres, las proposiciones fundamentales de Agustín son demasiado conocidas para que sea necesario retomarlas aquí.

Limitémonos a recordar que, en esa presencia, él ve el principio de un combate espiritual que solo puede encontrar su final definitivo el día en que nos liberemos del «cuerpo de muerte» que actualmente es el nuestro. Pero

recordemos también que ese cuerpo de muerte no es un elemento material del que hayamos quedado prisioneros después de la caída. Caracteriza nuestra manera de querer, y ningún pecado pudo ser cometido por nosotros sin nosotros: nuestra voluntad, de todos modos, se ha visto implicada. Que el pecador no procure refugiarse tras la excusa de que no es él quien ha actuado, sino la concupiscencia en él. Un discurso de ese tipo solo probaría que no se conoce a sí mismo: «A pesar de estar compuesto en su totalidad de corazón que decide y cuerpo que ejecuta, se imagina aún que no es él mismo»(53). Recordemos por último que, como la concupiscencia pertenece a la estructura misma de nuestra voluntad degradada; como esta solo puede por sí misma querer en la forma de la concupiscencia, y como ambas no se enfrentan como dos elementos ajenos y enemigos uno de otro y yuxtapuestos por la fuerza, sino que están ligadas en una naturaleza que es la de la caída, la concupiscencia jamás podría ser vencida en el combate espiritual si no interviniera la gracia divina.

III

Los efectos y consecuencias de la teoría agustiniana de la concupiscencia fueron considerables, por supuesto. Querría limitarme a destacar un aspecto que tiene que ver con el gobierno de las almas y en especial con la conducta sexual de los esposos. Se trata de su «juridización» o, mejor, de la introducción de elementos que permitían pensar en fórmulas de carácter jurídico aquellas prácticas, reglas, prescripciones y recomendaciones que hasta entonces [se] habían concebido sobre todo en las formas de la ascesis espiritual y las técnicas de purificación del alma. Al no centrar ya su análisis de la concupiscencia en el problema de lo puro y lo impuro, del alma y el cuerpo, de la materia y el espíritu, de la pasión y el dominio de sí mismo, sino en el de lo voluntario y lo involuntario o, más exactamente, en el de la estructura misma de la voluntad, Agustín lo inscribía, en efecto, en un sistema de referencias jurídicas. Emprendía con ello una tarea a la que el cristianismo occidental se consagraría durante tantos siglos y a la cual (o a la imposibilidad de la cual) respondería en el siglo XVI la gran fractura de la Reforma, a saber: pensar al pecador como sujeto de derecho. O, en otras palabras, pensar simultáneamente y [en] una sola forma al sujeto de deseo y al sujeto de derecho. Sin duda, las dos nociones más importantes para esta juridización fueron la de consentimiento *(consensus)* y la de uso *(usus).*

1. *De nuptiis et concupiscentia*(54) había distinguido con cuidado la imputabilidad –el *reatus*– de la concupiscencia y la del pecado. La primera se establecía por el carácter actual de la concupiscencia como pecado original en todos los que venían al mundo, y era aquella lo que el bautismo suprimía, no sin que la concupiscencia misma subsistiera. En el caso del pecado las cosas suceden de otra manera: una vez realizado, el acto desaparece, pero su *reatus* permanece. Distinción en la cual Juliano de Eclana no veía más que una dialéctica en que actuaba «la recíproca de todos los contrarios»: en realidad, Juliano no veía la posibilidad de que se suprimiera el *reatus* de la causa –la concupiscencia– sin que se planteara la necesidad de borrar también el del pecado, ni de que se pudiese incriminar al pecado sin hacer de aquella, de la que él procede, un mal sustancial en el ser humano. La respuesta que Agustín le da en el sexto libro de *Contra Julianum*(55) permite situar con precisión, respecto de la concupiscencia, el punto donde se forma la imputabilidad del pecado. Aun después del bautismo, la concupiscencia está presente: en acto, porque el bautismo solo ha borrado su aspecto jurídico, que la hacía condenable. Pero ¿qué quiere decir «en acto»? Sin lugar a dudas, no que esté siempre activa, siempre manifiesta, y a cada instante insista en forma de deseos apremiantes, porque puede suceder que esté «dormida» y que, entonces, ningún objeto venga a estimular el apetito sensual. Así, un hombre temeroso es temeroso en acto, aunque nada tema porque nada hay que temer. La concupiscencia, por lo tanto, solo está presente como «cualidad». Pero, a partir de ahí, puede estar en acto como actividad: en forma de un deseo que un objeto haya podido suscitar. No es aún pecado, es decir, elemento imputable, porque, aunque haya cambiado de forma –de disposición general, la concupiscencia ha pasado a ser un deseo activo–, sigue siendo el estigma del pecado original cuyo *reatus* se ha suprimido. Pero, a la inversa, aun en cuanto disposición que se ha tornado activa, jamás domina por completo el alma, jamás impone acto alguno. Para que este encuentre su sitio, es necesario que haya tenido lugar un acto específico de la voluntad. Por fuerte que sea el movimiento de la concupiscencia, y en la misma medida en que esta es la forma de la voluntad –por menguada que esté en su ser, que debía a Dios–, ella no puede convertirse en acto sin el acto mismo de la voluntad. No puede haber pecado sin ese suplemento –por ínfimo e invisible que se lo pueda imaginar– que hace que uno *quiera* lo que quiere la concupiscencia. Ese es el consentimiento, que torna posible la imputación de un acto cuyo origen reside en una concupiscencia que, por su parte, no es imputable. Como dice otro pasaje de *Contra Julianum:*

> El espíritu hace el bien cuando se niega a consentir la concupiscencia mala, pero ese bien todavía no es perfecto, porque los malos deseos aún no han desaparecido; en cuanto a la carne, forma el mal deseo, pero mientras no haya obtenido el consentimiento del espíritu, no alcanzará la perfección del mal y ni siquiera llegará a las obras condenables(56).

En una primera aproximación, esta noción de consentimiento puede parecer no muy diferente de lo que es posible encontrar en la espiritualidad, cuyo representante en Occidente, en esa época, era Casiano. Después de todo, la labor ascética que ella prescribía tenía entre sus temas principales el del consentimiento: acoger o no, aceptar o rechazar los deseos que se presentaban al espíritu según se reconociera en ellos una inspiración divina o la del mal. Sin embargo, ese consentimiento no adopta, al menos no del todo, la misma forma ni los mismos mecanismos. En Casiano se trata del acceso al alma de elementos –ideas, imágenes, sugerencias de acciones– sobre cuyo valor y origen es preciso interrogarse. El problema es abrir o cerrar las puertas del alma, rechazar lo que ha podido introducirse en ella y es capaz de corromperla: así, es cuestión de protegerla, para que en definitiva pueda dirigir a las cosas eternas la mirada clara de la contemplación. El consentimiento, en Casiano, obedece sobre todo al modelo del umbral: conlleva un exterior y un interior; realiza una selección, se abre o se cierra; acoge, expulsa. Y volvemos a dar aquí con la forma tradicional de la división entre lo puro y lo impuro.

En Agustín, el consentimiento tiene otra forma y otro modo de acción. Y esto por una razón fundamental: mientras en una espiritualidad como la de Casiano deseo y voluntad son dos instancias diferentes, para Agustín la concupiscencia corresponde a la forma misma de la voluntad. El consentimiento, a su juicio, no es la aceptación de un elemento ajeno por parte de la voluntad: para esta última es una manera de querer, en cuanto acto libre, lo que quiere en cuanto concupiscencia. En el consentimiento –y podría decirse lo mismo de su opuesto, el rechazo–, la voluntad se toma a sí misma como objeto. Cuando consiente, no quiere simplemente lo deseado, no quiere simplemente lo querido en el deseo. Quiere la voluntad que tiene la forma de la concupiscencia, se da a sí misma como fin en cuanto voluntad degradada. Se quiere concupiscencia. A la inversa, el no consentimiento no consiste en vencer el deseo rechazando del alma la representación del objeto deseado, sino en no quererlo como lo quiere la concupiscencia. Esquemáticamente: en Casiano y otros cercanos a él, el consentimiento se refiere en esencia al *objeto*, *objeto* del deseo que se expulsa como *objeto* de la representación, para que no se convierta en *objeto* de la voluntad. En Agustín, el consentimiento y el rechazo tienen lugar en la voluntad

misma, en el movimiento por el cual esta se quiere o no se quiere como es. En ellos el sujeto se toma como objeto de su propia voluntad, y se propone tanto querer como no querer la forma concupiscente de su voluntad degradada. Por ende, en cuanto elemento indispensable para la constitución de un acto imputable como pecado, el consentimiento no es simplemente la transformación de un deseo en acto real: ni siquiera es la simple aceptación de ese deseo en el pensamiento, en forma de una representación recibida. Es un acto de la voluntad sobre sí misma, y más sobre su forma que sobre su objeto. Cuando el sujeto consiente, no abre la puerta a un objeto deseado, sino que se constituye y se confirma él mismo como sujeto deseante: por eso, los movimientos de su concupiscencia le son imputables. El consentimiento –y esta es la razón del papel central que desempeña en Agustín y que desempeñará más adelante– permite señalar al sujeto de concupiscencia como sujeto de derecho.

2. Esta estructura del sujeto de derecho-sujeto de concupiscencia tiene efectos importantes en la codificación de las relaciones conyugales. Podríamos poner de relieve, y con razón, que Agustín modificó muy poco del contenido de las prescripciones que se admitían anteriormente o en su propia época: prohibición, bajo pena de pecado grave, de las relaciones sexuales fuera del matrimonio, ya se tratara de adulterio, si al menos una de las dos partes estaba casada, o de fornicación, si ninguna de las dos lo estaba; recomendación de no practicar las relaciones conyugales en determinadas circunstancias, en el momento de la oración o en ciertos periodos del año(57); condena extremadamente severa, como crímenes abominables, de todos los actos sexuales contrarios al uso natural, cosa que sucedía cuando el hombre no se valía del «órgano femenino destinado a la procreación»(58), y censura de todos los «excesos» a los cuales podían entregarse los esposos cuando, sin dejar de respetar ese uso natural, iban más allá de lo estrictamente requerido por este: pecados leves. Este perfil general de las prohibiciones no es diferente del que ya se conocía, y que los moralistas no cristianos exponían desde largo tiempo atrás, al menos en carácter de recomendaciones apremiantes.

Pero Agustín retoma todo este conjunto, lo sistematiza y lo funda en torno a la noción de uso. *Usus.* Se trata en realidad de una noción compleja que ya se utilizaba, pero a la que Agustín da un significado mucho más específico. Al hablar del *uso del matrimonio* se aludía a las relaciones sexuales entre esposos, a la vez porque era el matrimonio el que legitimaba un acto que, al margen de él, era condenable, y porque dicho acto consistía en el ejercicio de un derecho

adquirido sobre el cuerpo del otro. El uso del matrimonio tenía un sentido a la vez institucional y corporal, jurídico-físico: al valerse de un cuerpo uno se valía de un derecho.

En esa noción, ya formada, Agustín introduce una nueva dimensión. A su juicio, en el acto sexual entre esposos no se hace uso simplemente del derecho del matrimonio y el cuerpo del otro, sino también de la concupiscencia propia. El problema era el siguiente: habida cuenta de que desde la caída el acto sexual y la procreación no pueden producirse sin movimientos de concupiscencia involuntarios y por consiguiente vergonzosos, ¿podemos evitar deducir que cualquier relación conyugal es mala en sí misma? ¿Cómo decir que el matrimonio es un bien si el acto que este legitima es en sí mismo un mal? O es insostenible la tesis de que el matrimonio es en términos positivos un bien (y no un mal menor en comparación con la fornicación), o, en cambio, no puede sostenerse la proposición de que el mal de la concupiscencia acompaña necesariamente todas las relaciones sexuales, sean cuales fueren. Ahora bien, precisamente la noción de *usus* permite sostener estas dos tesis, pero con la condición de efectuar dos disociaciones: en la relación conyugal, entre el movimiento de la *libido* y el acto de la voluntad, y en este acto de la voluntad, entre el consentimiento que podría calificarse como «objetivo» de ese mismo movimiento (y que no puede no aceptarse, porque es inseparable de la relación sexual) y el consentimiento o no consentimiento subjetivo de la concupiscencia como forma de voluntad. En efecto, en esa relación sexual se puede querer satisfacer la concupiscencia –vale decir, esa forma degradada de voluntad–, o bien querer engendrar niños y evitar que el cónyuge caiga en la fornicación. En la relación conyugal, si el desarrollo del acto sexual no es modificable en su estructura de concupiscencia, el consentimiento sí lo es: conserva su libertad. Por eso, el *usus* es cierta modalidad del juego entre consentimiento y no consentimiento. Puede fijar fines tales que el sujeto no se quiera como sujeto concupiscente en el momento en que lleva a cabo un acto cuyas condiciones de cumplimiento implican la concupiscencia.

Esta concepción acarrea varias consecuencias.

Abre la posibilidad de pensar la relación sexual como inevitablemente asociada a un mal, es decir, a una concupiscencia que es el efecto directo de la falta primigenia y el primer castigo visible que esta recibió, pero también es factible pensar al mismo tiempo en esas relaciones sexuales, cuando uno se entrega a ellas, un acto específico de la voluntad que, según que quiera o no la forma de la concupiscencia, será malo o no, pecado o no. Ese es el sentido de la célebre

formulación que se repetirá durante más de un milenio: en las relaciones conyugales, de un modo u otro, uno se vale de un mal, pero este puede usarse bien o mal, y allí se sitúa la posibilidad del pecado. La importancia de esta concepción se advierte si se la compara con las proposiciones de Juliano. En apariencia, son exactamente simétricas e inversas, ya que Juliano dice: «Quien […] mantiene el modo legítimo usa bien lo que es bueno; quien no lo mantiene usa mal ese bien, y por último, quien, por amor a la santa virginidad, desprecia todos los modos, aun legítimos, rechaza lo que está bien para llegar a lo que es mejor». Y Agustín: «Quien observa el modo de la concupiscencia, usa bien el mal; quien no lo observa, usa mal el mal; quien […] desprecia incluso el modo legítimo, se niega al uso del mal para consagrarse a lo que es más perfecto»(59). Por debajo de la correspondencia término a término de las dos formulaciones, hay que reconocer una disimetría profunda: para Juliano, visto que el placer experimentado en las relaciones sexuales es un bien dispuesto por el propio Dios en la Creación, no puede no estar bien recurrir a él, con tal de que sea en las formas establecidas por la providencia y trazadas por la naturaleza; el pecado comienza con la desviación o el desborde. El uso del que habla en su texto resulta ser la modalidad del acto físico, su forma (y, por supuesto, en eso Juliano se mantiene dentro del marco de una moral del exceso). Para Agustín, ya que el mal de la concupiscencia se «encuentra en la naturaleza humana», el punto decisivo debe situarse en los fines perseguidos, es decir, en la forma misma de la voluntad; esta determina el valor del acto físico(60): con Agustín entramos en una moral sexual centrada en un sujeto jurídico. En Juliano lo que determina el mal y lo pone de manifiesto es el pecado (el acto excesivo). En Agustín, el mal es previo y está inevitablemente inscrito en la relación sexual, pero el pecado que se deriva de él se distingue lo suficiente para que aquel jamás lo necesite y sea posible constituir un acto imputable.

Así, la idea de un *uso* de la concupiscencia, que Agustín incorpora al análisis del acto sexual entre el uso justificado del matrimonio y el uso natural del cuerpo, permite pensar que el individuo –es decir, cada uno de los dos cónyuges– conforma un sujeto único de deseo y de derecho: es en verdad «el mismo», en cuanto sujeto (y no por yuxtaposición de dos naturalezas o en virtud del exilio del alma en un mundo ajeno), el que actúa en la necesidad del deseo y la libertad del bien y el mal. Pero es necesario notar que, pese a esa unidad del sujeto, el deseo, a todas luces, sigue siendo un mal y su uso permanece independiente. Puede suceder que se haga un uso absolutamente no concupiscente de la concupiscencia, que no por eso quedará suprimida. Suele

suceder que se la use por la sola concupiscencia, en grado tal que esta parece arrastrarlo todo, pero no por eso dicho uso dejará de ser un acto específico e imputable. Ahora bien, a causa de esa misma irreductibilidad vemos que se abren posibilidades muy amplias de juridización de las relaciones entre esposos. Si el acto sexual fuera en sí mismo y naturalmente un bien, la codificación de dichas relaciones podría [hacerse] sin más en función de la forma que se estima «natural»: el resto será exceso, abuso, violación de los límites, entrada a lo contranatural. Nos mantendríamos así en una moral de la naturaleza. Si la relación sexual se definiera exclusivamente por el mal o la suciedad que acarrea consigo, la codificación se haría en función de un ideal de continencia completa y el valor de los comportamientos se ordenaría en una jerarquía según su observancia: estaríamos ante una ética de la pureza. Por último, si se supusiera que el mal del deseo puede reducirse poco a poco mediante el ejercicio de la voluntad que lo controla y lo limita, estaríamos aún dentro del registro de las prescripciones de sabiduría. Pero la disociación, en el acto sexual, entre el mal de la *libido* y la posibilidad de valerse bien o mal de esta, permite codificar los comportamientos sexuales en función de esos usos, de los fines que se asignan, de las circunstancias que los modifican, etc. De tal modo, los dos fines cuya legitimidad se reconoce –la procreación [por un lado], y evitar el pecado, por otro– actuarán como hilo conductor para examinar el desenvolvimiento de los actos sexuales entre esposos y definir lo que está permitido o prohibido, en qué condiciones y en qué oportunidades.

Es cierto que Agustín no desarrolla en profundidad esas posibilidades. Esto sucederá mucho después y, por supuesto, no en virtud de un mero desarrollo lógico, sino una vez que una serie de otros procesos haya reforzado, en la sociedad y la Iglesia medievales, la importancia de las relaciones de tipo jurídico. Eso, sin embargo, no impide encontrar en el análisis agustiniano de la concupiscencia la matriz teórica que permitirá estos desarrollos. Las relaciones conyugales que –bajo las recomendaciones conjuntas de la mesura, el pudor o el respeto, y con la finalidad general de la procreación– eran un asunto privado y secreto darán lugar a un sinnúmero de reglas y a una elaborada casuística acerca de la manera en que cada uno debe ejercer en ellas sus derechos y cumplir sus deberes. El cristianismo medieval –sobre todo desde el siglo XIII– será sin duda la primera forma de civilización que desarrollará con respecto a las relaciones sexuales entre esposos tantas prescripciones. A las reglas del matrimonio, a las del intercambio o la transmisión de los bienes en la alianza, a las reglas de comportamiento mutuo entre los cónyuges, que encontramos en la mayoría de

las sociedades bajo variadas formas y con mecanismos de coerción muy diversos, ese cristianismo agrega la siguiente particularidad: una codificación muy exacta de los momentos, las iniciativas, las incitaciones, las aceptaciones, los rechazos, las posiciones, los gestos, las caricias y, como veremos eventualmente, las palabras que pueden tener lugar en las relaciones sexuales. El gran dimorfismo que había marcado la vida antigua –que trazaba una separación entre las relaciones sexuales de las que se habla, que se cuentan y que están forzosamente al margen del matrimonio, y las de la matrimonialidad, que escapan a la mirada y el discurso–, ese gran dimorfismo, desaparece. Se habla, al menos en la práctica de la confesión, tanto, si no más, de estas como de aquellas. El sexo en el matrimonio se convierte entonces en objeto de jurisdicción y de veridicción.

Pero todavía en Agustín y su época, todo esto no es más que una posibilidad. En lo inmediato, quizá fuese más importante, sí, el hecho de que, a partir de la idea de la concupiscencia como mal, resultaba posible reunir en el tema del combate espiritual el ejercicio de la virginidad y la práctica del matrimonio. En los dos estados nos vemos ante el mismo mal y lo exigido es la misma renuncia a la forma concupiscente de la voluntad: la diferencia radica en que, en el matrimonio, el no consentimiento pasa por cierta forma de uso de la cual la virginidad se apartará con destreza. Los dos estados se definen como prácticas no tan diferentes en relación con la concupiscencia, de la que –llegado este momento– hay una teoría en condiciones de justificar uno y otro, y que permite dar cuenta de su diferencia de valor pero también de su vínculo intrínseco. Sobre todo, resulta evidente que en una concepción como esa las nociones de *consensus* y *usus* no sirven para definir directamente las relaciones entre esposos. Solo fundan su codificación a partir del consentimiento (o el no consentimiento) que cada cual otorga a su propia *libido*, o a partir del uso (bueno o malo) que cada cual hace de ella. Vale decir que toda la regulación de las conductas sexuales puede encararse ahora a partir de la relación que cada uno debe sostener consigo mismo. La problematización de las conductas sexuales –ya se trate de saber qué son de verdad o de definir qué deberían ser– se convierte en el problema del sujeto. Sujeto de derecho, cuya verdad solo puede descubrir él mismo en el fondo de sí mismo. Sujeto de derecho, cuyas acciones imputables se definen y se dividen en buenas o malas conforme a las relaciones que él tiene consigo mismo.

En pocas palabras, podemos decir que en el mundo antiguo el acto sexual se piensa como «bloque paroxístico», unidad convulsiva en que el individuo se

abismaba en el placer de la relación con el otro, al extremo de remedar la muerte. No era cuestión de hacer el análisis de ese bloque: solo había que situarlo en una economía general de los placeres y las fuerzas. En el cristianismo, reglas de vida, artes de conducirse y conducir a los otros, técnicas de examen o procedimientos de confesión, una doctrina general del deseo, la caída, la falta, etc., dividieron ese bloque. La unidad, sin embargo, se recompuso, aunque ya no alrededor del placer y la relación, sino del deseo y el sujeto. Y se recompuso de manera tal que la difracción persistiera y el análisis fuera posible: era posible tanto en forma de teoría y especulación como en la forma práctica del examen individual, ya fuese a cargo del otro o de uno mismo. Y en estas últimas formas, el análisis no es simplemente [recomendado], sino obligatorio. De este modo, se llevó a cabo una recomposición alrededor de lo que, en oposición a la economía del placer paroxístico, podríamos llamar la analítica del sujeto de la concupiscencia. Aquí se vinculan el sexo, la verdad y el derecho, mediante lazos que nuestra cultura tensó, en lugar de desanudar.

(1) [San Agustín, *De bono conjugali,* X (11).]

(2) [San Agustín, *La Ciudad de Dios,* XIV, 16.]

(3) San Agustín, *Contra Julianum,* IV, 72; véase también *ibid.,* V, 42.

(4) San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia,* II, 7 (17).

(5) Agustín hace muchas veces ese reproche –poco exacto, por lo demás– a Juliano de Eclana, *ibid.,* y en *Contra Julianum.*

(6) Agustín se vale de ese hecho para llegar a la conclusión de que los propios pelagianos se ven obligados a reconocer en sí mismos el mal de la concupiscencia *(Contra Julianum).*

(7) [San Agustín, *Contra Julianum*, III, 26.]

(8) San Agustín, *De bono conjugali,* X (11).

(9) Sobre la discusión del tema pelagiano del exceso, véase en particular San Agustín, *Opus imperfectum,* IV, 24.

(10) San Agustín, *Contra duas epistulas Pelagionorum,* I, 17 (34).

(11) San Agustín, *De Genesi ad litteram,* IX, 10 (18).

(12) San Agustín, *La Ciudad de Dios,* XIV, 24. En *De nuptiis et concupiscentia,* II, 31 (53), Agustín menciona también el ejemplo de la vejiga y la orina.

(13) San Agustín, *La Ciudad de Dios,* XIV, 24, 1.

(14) *Ibid.,* 24, 2.

(15) *Ibid.,* 23, 2.

(16) *Ibid.,* 23, 3. Señalemos la reutilización de la tradicional metáfora de la siembra. Como muchos otros, Clemente de Alejandría se valía de ella para referirse a la necesidad de fecundar el buen surco. Agustín la utiliza para caracterizar la procreación paradisíaca en lo que esta habría tenido de voluntario de lado del hombre y de honorable y no doloroso de lado de la mujer. Caracterización que se desarrolla a lo largo de *De nuptiis et concupiscentia*, II, 14 (29). La semilla humana se habría sembrado sin la menor pasión vergonzosa, y los órganos genitales «obedecían la orden de la voluntad, así como la segunda [semilla: los granos de trigo] es esparcida sin la menor pasión vergonzosa por las manos del campesino […]. Y a

continuación el Creador […] habría de actuar según su voluntad en la mujer, en lo tocante a las simientes de los hombres –cosa que hace aún hoy–, así como dispone a su antojo de las semillas de trigo en la tierra, con lo cual las dichosas madres concebían sin libidinosa voluptuosidad y daban a luz sin penosos gemidos».

(17) San Agustín, *Contra Julianum,* IV, 62.

(18) En relación con el uso de este término, en Agustín más o menos equivalente a *concupiscentia*, hay que señalar que se lo emplea, sea en sentido muy general de deseo de lo que no se tiene (puede tener un valor positivo: concupiscencia por las cosas espirituales), sea en el de movimiento de la carne tal como podía manifestarse bajo el control de la voluntad en el paraíso (uso mucho más [infrecuente], pero atestiguado en *Contra Julianum*, IV, 62), sea, como sucede la mayoría de las veces, en el de movimiento involuntario provocado por la atracción sexual.

(19) Génesis, 3, 7.

(20) Véase también San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 6 (7).

(21) «Sus ojos se abrieron, y entonces vieron ellos que estaban desnudos, pero con ojos perversos, a los que esa simplicidad, indicada por la palabra desnudez, parecía vergonzosa. Y como ya no eran simples, "se hicieron ceñidores con hojas de higuera" para cubrirse y ocultar la simplicidad que llenaba de rubor su astuta soberbia», San Agustín, *De Genesi contra Manichaeos,* II, 15, 23.

(22) San Agustín, *De Genesi ad litteram,* XI, 31 (41).

(23) [San Agustín, sermón 162, 12.]

(24) San Agustín, *De Genesi ad litteram,* XI, 32 (42). Adviértase que, según Agustín, en el gesto del pudor primigenio no hay que ver una conciencia clara sino el efecto de un «oscuro instinto» *(occulto instinctu).*

(25) *«Non adtenti, ut cognoscerent quid eis indumento gratiae praestaretur»,* San Agustín, *La Ciudad de Dios,* XIV, 17 (39).

(26) [*Ibid.,* XIV, 17 (39-40).]

(27) En ese pasaje, Agustín no reitera la indicación del *De Genesi ad litteram* sobre la mirada que induce la concupiscencia. Los ojos no hacen aquí más que constatar. En los dos libros de *La gracia de Jesucristo y el pecado original,* destaca sobre todo que antes de la caída no había motivos para sentir vergüenza: «Lo que Dios había hecho no debía inspirar ninguna confusión al hombre, que no tenía por qué ruborizarse de lo que Dios había juzgado oportuno crear en él: esa desnudez primitiva del hombre no lastimaba la mirada de Dios ni la del propio hombre», II, 34.

(28) Véase en San Agustín, *Contra Julianum,* III, 16, la afirmación de que la distinción de los sexos no sería mala: aun cuando los hombres estuviesen ahora dominados a tal punto por la concupiscencia que todos sus actos sexuales se llevaran a cabo en contra de las leyes y las reglas, «la condición de los cuerpos, tal como Dios los ha creado», seguiría siendo la misma.

(29) *Ibid.,* IV, 62. Véase asimismo V, 23.

(30) San Agustín, *La Ciudad de Dios,* XIII, 15. Véase San Agustín, *Sermones,* sermón 179, 4: «Nuestros primeros padres, después de haber pecado, se hicieron ceñidores para cubrir las partes pudendas del cuerpo, que nos dan la vida y al mismo tiempo la muerte», y *Enarraciones sobre los salmos*, 9, 14: «Las puertas de la muerte» acaso deban interpretarse «como los sentidos del cuerpo y los ojos que se abrieron en el hombre después de que este saboreara el fruto prohibido».

(31) San Agustín, *La Ciudad de Dios,* XIV, 15, 2.

(32) *Ibid.,* XIV, 16; véase en San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia,* II, 35 (59), una alusión al exceso de rapidez o lentitud mediante el cual los órganos sexuales defraudan a la voluntad.

(33) San Agustín, *De nuptiis et continentia,* I, 6 (7).

(34) *Ibid.,* I, 8 (9).

(35) San Agustín, *La Ciudad de Dios,* XIV, 18. Agustín explica de esta manera el hecho de que no se autorice a los niños a ser testigos de las relaciones sexuales de sus padres: relaciones, sin embargo, similares a las que resultaron en su nacimiento *(ibid.).* Véase también San Agustín, *De gratia Christi et de peccato originali:* la relación conyugal no funciona sin un «movimiento animal *[bestialis motus]* que hace ruborizar a la naturaleza humana», II, 38 (43).

(36) San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 6 (7).

(37) Sobre este tema, véase el artículo de A. Sage, «Le péché originel dans la pensée de saint Augustin», *Revue d'Études Augustiniennes*, 15, 1969.

(38) San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 13-15.

(39) San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 32 (37). Agustín habla de *mutatio naturae*.

(40) San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 13, 1.

(41) *Ibid.*, XIV, 15, 1.

(42) San Agustín, *Opus imperfectum*, IV, 38.

(43) San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 23 (25).

(44) *Ibid.*

(45) San Agustín, *Opus imperfectum*, V, 12.

(46) Véase San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 32 (37) y II, 34 (58), y *Contra Julianum*, VI, 15.

(47) Acerca de Abraham, Agustín dice que, para que naciera Isaac, Dios le devolvió la fecundidad que había perdido, pero no la concupiscencia, que sigue siendo lo que era en el cuerpo. Juliano de Eclana, en cambio, creía poder derivar de la tesis agustiniana la proposición de que Dios habría debido devolver a Abraham una concupiscencia que, sin embargo, se declaraba mala, o de que Isaac había nacido al margen de toda concupiscencia; véase San Agustín, *Contra Julianum* III, 23, y también *Opus imperfectum*, V, 10.

(48) San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 25 (28); véase asimismo *Opus imperfectum*, V, 10.

(49) [San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 23 (25).] Véase la reiteración de esta tesis en San Agustín, *Contra Julianum*, VI, 60.

(50) San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 23 (25).

(51) *Ibid.*, II, 34 (57). Este pasaje se explaya sobre las indicaciones del libro I, 25 (28). Juliano de Eclana había criticado esos dos textos y Agustín le responde en *Contra Julianum*, VI, 53-56, y *Opus imperfectum*, VI, 7.

(52) *«Agit autem quid nisi ipsa desideria mala et turpia»*, San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 27 (30).

(53) *Ibid.*, I, 28 (31).

(54) *Ibid.*, I, 26 (29).

(55) San Agustín, *Contra Julianum*, VI, 60.

(56) *Ibid.*, III, 62.

(57) [Nota vacía.]

(58) San Agustín, *Opus imperfectum*, V, 17.

(59) San Agustín, *Contra Julianum*, III, 42.

(60) Nótese que Juliano habla de quien mantiene «el modo legítimo» (se trata de la forma del acto sexual), y Agustín, de quien observa «el modo de la concupiscencia» (se trata de la forma de la voluntad).

APÉNDICES

APÉNDICE 1

Lo que se trata de demostrar:

1. En el cristianismo hay un núcleo prescriptivo relativamente constante. Ese núcleo es antiguo. Y se formó antes del cristianismo. Está claramente atestiguado en los autores paganos de la época helenística y romana.
2. Encontramos ese núcleo, sin grandes modificaciones, en los apologetas del siglo II. Clemente de Alejandría lo integra a su teología de inspiración platónica, así como a un conjunto de preceptos morales de inspiración estoica.
3. La nueva definición de las relaciones entre subjetividad y verdad va a dar a ese núcleo prescriptivo antiguo una significación inédita, y producirá modificaciones importantes en la concepción antigua de los placeres y su economía.
4. Estas modificaciones afectan menos la división entre lo permitido y lo prohibido que el análisis del dominio de los *aphrodisia* y el modo de relación que el sujeto está llamado a tener con ellos. En consecuencia, lo que ha cambiado no es tanto la ley y su contenido, sino la experiencia en cuanto condición de conocimiento.

APÉNDICE 2

I

Cabe pensar por tanto que el cristianismo de los cinco primeros siglos definió dos modalidades regulares y distintas conforme a las cuales el individuo tenía que manifestarse «en verdad» para liberarse del mal: por un lado, un gran rito penitencial, único, global, concerniente al conjunto de su existencia, y que a veces transforma de manera definitiva toda su vida, y por otro, una práctica continua de examen y vigilancia que intenta recuperar y expresar las mociones profundas del alma. Por un lado una aleturgia en la cual el «hacer veraz» de los gestos, las actitudes, las lágrimas, las mortificaciones y las formas de vida parece prevalecer ampliamente sobre las formulaciones del discurso, y por otro, una aleturgia en la cual el «decir veraz» parece imponer una verbalización lo más exhaustiva posible de los secretos del alma. A la *exomologesis* como manifestación del ser pecador puede oponerse la *exagoreusis* como enunciación de los movimientos del pensamiento. Oposición que parece justificarse tanto desde el punto de vista de la tecnología propia de cada una de esas prácticas como desde el punto de vista de su contexto institucional.

La técnica de la *exomologesis* del penitente se basa en el ordenamiento, la intensificación brutal y la exposición de un conjunto de discontinuidades: ruptura con la vida anterior, cuyas formas y marcas se abandonan; apartamiento de la comunidad, frente a la cual uno se humilla para mostrar hasta qué punto es indigno de vivir en ella; ruptura con su propio cuerpo, que se abandona al hambre, la miseria, la falta de cuidados, y choque entre la vida y la muerte, porque al situarse como Lázaro en el umbral de la tumba, uno opone a la muerte del cuerpo, que acepta, la vida eterna del alma, que es su premio. En ese juego de discontinuidades, rupturas y choques, la verdad sale a la luz bajo la forma de una manifestación. No son las faltas cometidas las que aparecen en sus detalles, con sus condiciones y la parte de responsabilidad de su autor; es el cuerpo mismo del pecador, el cuerpo pecador, tal como lo ha marcado la falta primigenia: condenado a la muerte, sucio de impurezas, atormentado por necesidades que no puede satisfacer. Y esa manifestación no es simplemente revelación de una figura oculta: es prueba para el sujeto o, mejor, del sujeto mismo. Prueba en dos sentidos: porque al practicar el rigor de ese ejercicio tanto

tiempo y con tanta severidad como sea posible (o al menos por el plazo establecido), el pecador «ganará» su reconciliación y, como un metal sometido a la prueba del fuego, las impurezas que se mezclaban con su alma se separarán de esta y se calcinarán en el encarnizamiento del penitente contra sí mismo. La *exomologesis* del penitente es una doble manifestación (de la renuncia a lo que uno es y del ser de suciedad y muerte al que se renuncia) como prueba purificadora de uno sobre sí mismo.

En el prolongado trabajo de su vida como un «arte» que se aprende y se ejercita, también el monje se somete a la prueba de la renuncia a sí mismo. Pero en otro sentido y por otros medios. En la medida en que ya se ha apartado del mundo, no tiene que poner de relieve la verdad del mal bajo la forma de la discontinuidad y la ruptura sino, antes bien, bajo la forma de una triple continuidad: vigilancia ininterrumpida de sí mismo, de sus pensamientos y su curso espontáneo, de su movimiento insidioso; persistencia de una relación de dirección que lo obliga a la vez a hablar y escuchar, a confesar y someterse, y humildad frente a todos y obediencia rigurosa de la regla de la comunidad. La manifestación propia de la *exagoreusis* pasa por el lenguaje; consiste en un discurso obligatorio, lo más frecuente y completo posible, destinado a quien está encargado de dirigir la conducta del que confiesa: su objeto principal es lo que se oculta en el fondo del alma, y lo que se oculta en ella a la vez porque se trata de sus primerísimas mociones, todavía lo suficientemente tenues como para escapar a la mirada si no se les presta una penetrante atención, y porque se trata de las incitaciones del Seductor que se disimula bajo formas engañosas. La tarea de la *exagoreusis*, en consecuencia, es decir la verdad, pero como resultado de actos de conocimiento que en el fondo de uno mismo iluminan lo inadvertido y descubren la presencia del Otro. La renuncia a sí mismo adopta aquí, por lo tanto, una forma muy particular: se trata de prestarse a sí mismo una atención continua, lo más detallada e intensa posible. Pero no para saber lo que uno es en el fondo, para revelar la forma auténtica, primitiva y pura de una subjetividad, sino para leer en los arcanos más profundos del alma los engaños del Maligno, para renunciar por consiguiente a participar por la voluntad en todos esos movimientos que son otras tantas tentaciones y para, finalmente, abandonar toda voluntad personal en beneficio de las voluntades de Dios y las lecciones del director.

Digamos, para ser extremadamente esquemáticos, que la *exomologesis* propia de la condición penitencial se refiere a un «ya no ser» que, en los confines de la vida y la muerte, promete el otro mundo a través de la renuncia a lo real, y que el

examen-confesión de la vida monástica apunta a un «ya no querer» que, desde el fondo del alma, expulsa al otro por medio de la formulación de la verdad.

Además, cada una de estas dos prácticas parece tener su propio lugar institucional. La dramaturgia penitencial encuentra su lugar en una comunidad de fieles en la que se trata de tender a quien ha caído una segunda tabla de salvación, pero de manera tal que a la flaqueza pueda responder una esperanza de perdón, al mismo tiempo que el resplandor manifiesto de la satisfacción se convierta en un eco del escándalo de la falta. En cuanto al examen-confesión, tendría su lugar, más bien, en una vida monástica en que el objetivo de la contemplación hace necesario el control del pensamiento, la existencia comunitaria exige como ascesis los ejercicios de obediencia y la práctica de la dirección debe determinar los caminos mesurados y justos de la ascesis.

Más adelante veremos qué límites dar a esta oposición y qué correcciones conviene hacerle. Aun relativizada, aun referida a un conjunto que integra sus elementos, será menester sin embargo tenerla en mente. En las sociedades cristianas, el dimorfismo entre la vida según el siglo y según la regla fue un fenómeno demasiado constante e importante para no tener, tanto sobre ese punto como sobre otros, consecuencias decisivas. Y de hecho, muchas de las grandes modificaciones que van a sufrir los procedimientos de penitencia entre el siglo VI y el siglo XVII tienen su origen en prácticas que estaban vigentes sobre todo en los medios monásticos: de los conventos llegó a partir del siglo VII la penitencia tarifada y privada; en los conventos se practicaban los exámenes de conciencia regulares y sistemáticos que la *devotio moderna* difundió en los medios laicos; y, además, las órdenes religiosas fueron los principales agentes de la ampliación de la dirección de las conciencias, fenómeno muy notable en los siglos XVI y XVII. Las instituciones monásticas desempeñaron un papel decisivo en la importancia creciente que cobraron las técnicas de examen (de sí y de los otros) y los procedimientos de verbalización de las faltas, y en la disminución correlativa del «hacer veraz» en comparación con el «decir veraz». Durante más de un milenio fueron el hogar –si no permanente, sí al menos, y con frecuencia, muy intenso– del *arte de las artes*, el *regimen animarum*. Lo elaboraron, lo difundieron y a veces lo acrecentaron, y se dio el caso de que otros se lo apropiaran y trataran de utilizarlo en competencia con estas instituciones y para limitar su influencia. Ellas contribuyeron en mucho al considerable crecimiento de la propensión al discurso y de la voluntad de saber que caracteriza la experiencia de uno mismo y de los otros en nuestras sociedades. Y cuando en el siglo XVII se escuche –de una manera un tanto

dudosa desde el punto de vista del dogma– que confesar es una manera de dirigir las conciencias, podrá afirmarse que la *exagoreusis* ha prevalecido sobre la *exomologesis* o, al menos, que la abarca en gran medida(1).

En todo caso, la historia de las relaciones entre el «obrar mal» y el «decir veraz» en el Occidente cristiano no podría escribirse sin referirse a la existencia de esas dos formas, a sus diferencias, a su tensión y al lento movimiento que terminó por privilegiar a una en desmedro de la otra, cuando, durante el siglo XVI y más aún a lo largo del siglo XVII, la cuestión del gobierno de los individuos se convirtió en un problema fundamental, tanto desde el punto de vista político como desde el punto de vista religioso.

II

Sería un error, sin embargo, imaginar que constituyen dos prácticas sin interferencias y correspondientes a dos conjuntos institucionales radicalmente separados. Las cosas son más complicadas: en principio porque el examen de las instituciones muestra cómo se yuxtaponen y se mezclan las prácticas, y a continuación porque, al considerar esas prácticas, pueden reconocerse no solo elementos sino un fondo que les es común.

1. Es indudable que el estatus monástico excluía el estatus de penitente, con mayor razón porque se hacía cada vez más evidente que el monje llevaba la vida penitencial por excelencia:

> Cuando se trata del monje que ha renunciado al mundo y a su servicio, y ha prometido servir siempre a Dios, ¿por qué habría de imponérsele la penitencia? […] Para el monje, la penitencia pública es inútil porque, decepcionado por sus pecados, llora, y porque ha concertado un pacto eterno con Dios[(2)].

Con todo, si al convertirse en monje no es necesario, además, hacerse penitente, hay elementos de los ritos penitenciales que se utilizan dentro de la vida monástica. Los textos de Casiano, y sobre todo las *Instituciones* que se refieren a las prácticas del cenobio, son muy claros al respecto: en ellos se describen formas propias de la penitencia pública y la expresión *«publice paenitere»* aparece varias veces, sin que se trate en este caso, por supuesto, de adoptar el estatus de penitente. Así, Pafnucio, que acepta, por espíritu de humildad, ser acusado erróneamente de una falta grave, se somete a un tratamiento muy similar al que podían mencionar Tertuliano, Ambrosio o

Jerónimo en relación con las penitencias públicas:

> Se aleja al instante de la iglesia […]; derrama sin tregua sus lágrimas y sus plegarias, triplica sus ayunos y se humilla aún más profundamente delante de los hombres […]. Durante casi dos semanas se pone así a los pies de todos, en la más grande contrición de espíritu y de cuerpo; hasta entonces, los sábados y domingos acudía a la iglesia muy de mañana, no para recibir la santa comunión, sino para prosternarse en la puerta e implorar con súplicas su perdón(3).

Pero por debajo de esas grandes manifestaciones destinadas a satisfacer los pecados graves, encontramos el testimonio de otras prácticas, intermediarias entre la confesión de la tentación y las *exomologesis* solemnes y duraderas. Casiano enumera además una serie de faltas que exigen un acto penitencial preciso y determinado de antemano: romper por azar un tiesto, equivocarse aunque sea levemente al cantar un salmo, responder dura, inútil y obstinadamente, obedecer con negligencia, preferir la lectura al trabajo, demorarse después de la oración en lugar de volver a la celda, hablar con alguien del siglo sin la presencia del anciano, etc.(4). Para designar la sanción prevista, Casiano emplea la expresión «penitencia pública», aunque solo se trate, al parecer, de unos cuantos elementos tomados de la gran dramaturgia de la penitencia canónica: apartamiento, gesto de súplica, actitud de humildad(5) («En la reunión general de los hermanos para la sinaxis, implorará su perdón prosternado en tierra durante todo el oficio, y solo lo obtendrá cuando, por decisión del abad, se le haya ordenado levantarse»)(6).

Tenemos aquí el esbozo de toda una disciplina monástica en la que se reúnen las manifestaciones ostensivas de los ritos penitenciales y el control de los gestos y los pensamientos en una relación continua e incondicional de obediencia. La importancia de esta yuxtaposición es doble.

Manifiesta en primer lugar el sentido «penitencial» que, de una manera cada vez más insistente, se dará a la institución monástica. Organizar un arte disciplinado de la contemplación por la vía de la humildad, el sometimiento al otro y la purificación del corazón: tal es el objetivo que parece haberse atribuido originalmente al cenobio(7). Y Casiano no dice que el fin *(finis)* o la meta *(destinatio)* de la existencia monástica consistan en llevar una vida de penitencia. Sin embargo, a través de sus textos vemos revelarse el principio de una coincidencia. En efecto, por un lado Casiano atribuye a la noción de penitencia un sentido estricto, cuando habla de ella como el conjunto de los procedimientos al término de los cuales Dios puede redimir las faltas(8). Pero también le da una definición muy general, que se refiere a los resultados no solo de esas prácticas, sino de todos los ejercicios espirituales de la vida monástica. La penitencia se

caracteriza entonces como un estado que el monje debe procurar alcanzar: «consiste en dejar en lo sucesivo de cometer pecados»(9). Ese estado tiene sus marcas –a saber, que el corazón queda liberado de lo que lo inclina a pecar–, y esa misma marca *(indicium)* tiene signos que permiten reconocerla: la imagen de las faltas se ha borrado de los arcanos del corazón, y por «imagen» no hay que entender únicamente el deleite que se experimenta al pensar en ellas, sino el mero hecho de recordarlas(10). La penitencia es entonces la pureza del corazón que el examen, la humildad, la paciencia, la obediencia, la discreción, la confianza en los ancianos y también el afán de no ocultarles nada pueden, con la gracia de Dios, producir en el alma. Y como la contemplación, que es el fin de la vida monástica, solo es posible en virtud de dicha pureza del corazón, se verá que la penitencia, entendida no solo como procedimiento de remisión sino como estado purificado y mantenido constantemente, termina por coincidir en suma con la propia vida monástica.

Esta última debe inclinarse sin cesar hacia la confesión de las faltas, las manifestaciones penitenciales, el descubrimiento de los secretos del corazón y la apertura del alma. Discurso perpetuo: «Todo el tiempo, pues, que dure la penitencia […], es preciso que las lágrimas de una humilde confesión, al caer sobre nuestra alma como una lluvia benefactora, apaguen en ella el fuego vengativo encendido por nuestra conciencia»(11). Pero esto mismo debe permitir purificar el pensamiento, hasta en sus pliegues más recónditos, de todo lo que sea capaz de suscitar la tentación, constituir sus primeros gérmenes o dejar subsistir sus últimas huellas. Olvido, por consiguiente, y silencio del corazón. En esta poderosa pulsación de la confesión y el olvido, la vida monástica revela lo que es: la vida penitente por antonomasia; penitencia (ejercicio) para la penitencia (estado), donde se da por entendido que ese estado nunca es otra cosa que la firmeza en un combate que exige la permanencia del ejercicio.

Ahora bien, esta tendencia a concebir la existencia monástica como la práctica misma de la vida de penitencia acompañó una evolución institucional cuya importancia histórica fue considerable. La disciplina cenobítica, las relaciones de jerarquía y obediencia, las reglas de vida común y de comportamiento individual dieron cada vez más lugar a prácticas que podríamos calificar de intermediarias (entre los grandes ritos penitenciales y el discernimiento perpetuo de los pensamientos). Se trata de prácticas –jurídicas y reglamentarias, además– que tienden a definir un código por el que determinadas sanciones se asocian a infracciones precisas. A decir verdad, ese desarrollo está a lo sumo esbozado en Casiano, para quien se trata sobre todo de mostrar cómo aun a las más pequeñas

flaquezas responden actos de satisfacción a la vez severos, públicos y humillantes. Así, vemos a un hebdomadario que hace penitencia pública por haber perdido tres lentejas(12); de igual manera, San Jerónimo informa que en los tres monasterios de mujeres dirigidos por Paula, los excesos de palabra se sancionaban con la exclusión de la mesa común y la permanencia de pie a la puerta del refectorio(13). Pero la comparación entre las *Instituciones cenobíticas* y la *Regla del Maestro* o la de San Benito muestra la importancia creciente de esas codificaciones punitivas que establecen entre falta y penitencia una relación bastante diferente de las anteriores. Dicha relación comporta ante todo una evaluación de la falta: en primer lugar a cargo de los prebostes, que deben comenzar por reprender antes de poner el caso en manos del abad, quien, a su vez, debe ejercer su derecho soberano de juzgar. Comporta también un principio de proporcionalidad: «El alcance de la excomunión o el castigo debe estar a la altura de la gravedad de la falta, cuya estimación queda a juicio del abad». Comporta una distinción nítida que separa las faltas públicas de aquellas «cuya materia está oculta»: estas deben revelarse únicamente al abad y a algunos ancianos capaces de «curar sus propias heridas y las de los otros». Y comporta por último un principio de corrección progresiva (los castigos no son los mismos si el culpable tiene más o menos de quince años; la reincidencia modifica la pena, y el abad sermonea al delincuente y debe velar muy particularmente por él)(14).

En una palabra: la institución monástica, en la medida en que se presentaba como lugar de vida penitencial permanente, desplegó toda una serie de procedimientos capaces de realizar la remisión del mal, mediante su expulsión, su corrección o su curación. En un extremo encontramos las formas rituales y ostensivas de la *exomologesis;* en otro, las técnicas de *exagoreusis* de examen y confesión en el discurso y, entre ellas, los métodos para castigar en función de un código que define la gravedad de las faltas y los castigos proporcionales. Entre la manifestación de la verdad por medio de los «hechos y gestos» del estatus penitencial (una suerte de *veri-ficación*) y su enunciación en una relación permanente de dirección *(veri-dicción),* la regla monástica pone de relieve lo que a continuación, en el cristianismo occidental, se convertirá en la forma más importante de la relación entre el mal y la verdad, entre el «obrar mal» y el «decir veraz»; a saber, la *jurisdicción.*

2. A la inversa, sería igualmente inexacto no ver, por el lado de los laicos, más que las formas solemnes de la penitencia pública. También entre ellos, como

entre los monjes, había toda una gradación de prácticas diversas, desde las formas canónicas que marcaban la pertenencia a la orden de los penitentes hasta las delicadas modalidades de la dirección.

Hay que señalar ante todo la diferencia, indicada desde el origen, entre las faltas graves, que ponen en tela de juicio la purificación del bautismo, y las pequeñas flaquezas cotidianas, que muestran lo lejos que se está todavía de la perfección consumada. Las tres grandes «caídas» que habían suscitado, en el siglo II, prolongadas discusiones sobre la penitencia eran la idolatría, el homicidio y el adulterio. A continuación, el sistema de los pecados y la distinción entre los que requieren la penitencia canónica y los que no la necesitan se complejizaron mucho. Se trazaron dos ejes de distinción: el de lo público y lo oculto, por un lado, y el de lo grave y lo leve, por otro. Por un lado se afirmaba la idea de que la publicidad de la penitencia, además de sus funciones de humillación y de manifestación del pecador, debía tener el papel de responder a la publicidad de la falta; el ejemplo debía compensar el escándalo. Pero, a la inversa, si la falta es secreta y nadie ha tenido la oportunidad de escandalizarse por ella o considerarla un mal ejemplo, el brillo de una *exomologesis* espectacular corre el riesgo de tener efectos nocivos. De ahí la idea de que a la falta oculta debe responder una penitencia «privada». «Es necesario», dice San Agustín, «emprenderla delante de todos contra los pecados que se han cometido delante de todos, y más secretamente contra los que se han cometido de manera más secreta(15)». Y en la misma vena, San León, un poco más adelante, criticará la práctica (acaso local) de leer públicamente la lista de las faltas cometidas por los pecadores(16) y recomendará no dar a conocer el detalle de los pecados más que en una confesión secreta. Los argumentos planteados en los siglos V y VI en favor de formas de penitencia que no sean públicas son, además, interesantes porque muestran con claridad una desafección respecto de los ritos solemnes, una repugnancia a plegarse a semejantes humillaciones y una tendencia a trasladar a los últimos momentos de la vida la aceptación de un estatus penitencial que pierde así todo su contenido. Por eso el consejo de San León, que aboga por la prudencia humana: si está bien, dice, no dejar de ruborizarse frente a los hombres cuando se ha cometido una falta, hay pecados, sin embargo, que más vale no dar a publicidad, porque podrían ser útiles a los enemigos de quienes los confiesan en público(17). Pomerio irá aún más lejos en la *Vita contemplativa*, [ya que] recomienda a quienes se avergüenzan de confesar sus faltas que se impongan su propia penitencia y se retiren por propia iniciativa de la comunidad(18). En todo caso, los teólogos de la época carolingia pondrán

de relieve, apoyados en la autoridad de San Agustín, un sistema binario (falta pública - penitencia pública; falta privada - penitencia privada).

La otra distinción se establece entre pecados graves y faltas leves. Los primeros, definidos en un principio por la tríada idolatría-homicidio-adulterio, se ampliaron y sistematizaron de manera más o menos aproximada como violaciones del Decálogo(19). Y Cesáreo, el obispo de Arlès, propone a través de diferentes sermones una lista que podemos resumir así: sacrilegio, apostasía y superstición; homicidio; adulterio, concubinato, fornicación; espectáculos sangrientos o lascivos; robo, y falso testimonio, perjurio y calumnia(20). De esos grandes pecados se distinguen las faltas leves o cotidianas, aquellas que uno corre el riesgo de cometer casi sin darse cuenta o a las cuales, al menos, no otorga a veces importancia. Era por faltas leves por lo que San Cipriano recomendaba acudir a los sacerdotes, confesarse con ellos «con toda delicadeza y complicidad» y exponerles la carga de la conciencia a fin de que la remediaran(21). Ahora bien, para esas faltas de menor importancia no se requiere el recurso al estatus penitencial; se puede apelar a diversos medios. Nos remitiremos entonces a la célebre lista de los medios de remisión que Casiano recuerda en la vigésima colación: caridad, limosna, lágrimas, confesión, aflicción del corazón, enmienda de la vida, intercesión de los santos, conversión de los otros, perdón de las ofensas. Pero se considera sobre todo que es tarea del sacerdote elegir, como un terapeuta, la satisfacción por cumplir, en función de la falta y del pecador:

> Visto que los hombres pecan de maneras tan diferentes, cómo no comprender que no pueden curarse de la misma forma, unos por la enseñanza, otros por la exhortación, otros por la tolerancia, otros más por la reprimenda(22).

De este modo vemos esbozarse dentro de la comunidad de los laicos el papel del sacerdote como guía de vida y director de las almas. El *ars artium* que, sin duda, se desarrolló de una manera a la vez más intensa, más meditada y más cuidadosamente teorizada en el medio monástico, no fue ajeno a las funciones del obispo (o del sacerdote) respecto de los creyentes que tenía a su cargo. Y esto en función de dos principios. Uno es que la vida cristiana entera debe ser una vida de penitencia; la *metanoia*, ese cambio que acompaña el bautismo, no es el acto de un momento: es preciso que recorra la vida en su totalidad y la someta a «la humildad perpetua de la súplica(23). En consecuencia, no es solo como el que «otorga» la penitencia, impone las manos y decide la reconciliación como el obispo debe ocuparse del mal cometido, procurar conocerlo y velar por su

expulsión, sino como el que tiene que vigilar a cada instante la existencia de todos y su vida cotidiana. De ahí el segundo principio: quien está a la cabeza de la comunidad –se lo llame obispo o sacerdote– debe ser como un pastor respecto de su rebaño, ocupado en el cuidado de [todos] y de [cada uno] individualmente, y empeñado en conocerlos hasta el fondo de su alma. Como decía San Gregorio a comienzos del siglo VI, lo más importante no son los pecados visibles y conocidos por todos, sino las faltas ocultas; hay paredes que es preciso perforar y puertas secretas que es preciso abrir(24), y si el pastor está obligado a examinar con cuidado la conducta exterior de los fieles, es con el fin de descubrir de ese modo lo que su corazón puede esconder de abominable y criminal(25).

La relación de dirección y la práctica del examen-confesión no están, por tanto, exclusivamente reservadas a la institución cenobítica, aun cuando sea donde tuvo lugar su elaboración más compleja en el siglo III; en el contexto de las persecuciones, San Cipriano había insistido sobre todo, por un lado, en las tareas generales de enseñanza y en la ayuda, la vigilancia y el aliento a quienes reinciden(26). San Ambrosio pone asimismo, y de manera muy clara, el deber de enseñanza en los primeros planos de la función episcopal: *«episcopi proprium munus docere populum»*(27). Pero es significativo que, a comienzos del siglo VI, Gregorio Magno comience su *Regula pastoralis* con una referencia explícita a Gregorio Nacianceno, con la cual parece indicar que el papel del obispo o del sacerdote, como el del abad o el anciano en el monasterio, es dirigir las almas: «El arte de conducir las almas es el arte de las artes, la ciencia de las ciencias. Quién no sabe que es incomparablemente más difícil curar las heridas de las almas que las de los cuerpos»[(28)]. Nadie podría decirse médico sin conocer los remedios, «y sin embargo los hay que no temen adoptar la condición de médicos de las almas sin conocer las reglas de esta ciencia divina»(29).

En síntesis, el análisis de las prácticas penitenciales o, para ser más preciso, de las relaciones entre el obrar mal y el decir veraz, puede abordarse de dos maneras: conforme a una perspectiva «técnica» o «praxeológica», que pone de relieve dos procedimientos distintos, el de la *exomologesis* y el de la *exagoreusis*, o conforme a una perspectiva institucional, que pone de relieve un continuo de prácticas en que esos dos esquemas se yuxtaponen, se combinan y dibujan figuras intermedias. Dualidad, pues, de los procedimientos de verdad, dualidad de las formas de aleturgia o de las maneras que tiene el cristiano de hacer de sí mismo –de su cuerpo y su alma, de su vida y su discurso– el lugar de surgimiento de la verdad en relación con el mal del que quiere purificarse. Pero también gradación de las prácticas instituidas y de los ritos, gradación en las

formas de comportamiento que se imponen a los individuos y que deben responder al mal mediante un conjunto de conductas que van de las maceraciones públicas y solemnes a la confesión secreta y casi perpetua.

Las dos grandes formas de aleturgia, por lo tanto, se ponen en práctica, se sostienen y se relacionan una con otra por la acción de un campo institucional que, pese a la diferencia de estatus entre vida secular y vida regular, presenta cierta unidad constituida por la existencia de un tipo muy particular de poder. Poder que es específico de las Iglesias cristianas y para el que costaría bastante, sin duda, encontrar equivalentes en otras sociedades y religiones. Poder que tiene entre sus funciones más importantes la de conducir la vida de los fieles como vida de penitencia, y exigir sin cesar, como precio del mal, el despliegue de los procedimientos de verdad: *exomologesis* o *exagoreusis.*

III

La idea de un poder que se ejerza sobre los hombres de la misma forma que la autoridad del pastor sobre el rebaño es muy anterior al cristianismo. Toda una serie de textos y ritos muy antiguos hacen referencia al pastor y sus animales para aludir a la potestad de los reyes, los dioses o los profetas sobre los pueblos a los que tienen la tarea de guiar.

En Egipto y Mesopotamia, parece ser que el tema del pastorado (divino o regio) estaba nítidamente marcado, sin dejar de ser bastante rudimentario. En la ceremonia de coronación, los faraones recibían las insignias del pastor(30). Este último término formaba parte de la titulatura de los reyes babilónicos y asirios, para marcar a la vez que eran los [mandatarios](31) de los dioses y que debían velar, en nombre de estos, por el bien del rebaño(32). Pero entre los hebreos la temática del pastorado es mucho más amplia y compleja. Abarca una gran parte de las relaciones entre el Eterno y su pueblo. Yahvé gobierna conduciendo: marcha a la cabeza de los hebreos cuando estos salen de la ciudad y, con su poder, los conduce a las pasturas de «[s]u santa morada»(33). El Eterno es el pastor por excelencia. La referencia al pastor caracteriza la monarquía de David, habida cuenta de que esta se legitima por el hecho de haber recibido de Dios la responsabilidad sobre el rebaño(34); también caracteriza el papel de quienes, puestos a la cabeza del pueblo, han comunicado a este la voluntad de Yahvé y se dejan guiar por Él para guiar bien a las ovejas: «Como un rebaño guiabas a mi pueblo de la mano de Moisés y de Aarón»(35). Marca además la promesa

mesiánica; quien debe venir será el nuevo David: en oposición a todos los malos pastores que han dispersado las ovejas, el que debe venir será el pastor único, designado por Dios para volver a llevarle su rebaño.

En la Grecia clásica, el tema del poder pastoral parece haber ocupado, en cambio, un lugar menor. Es cierto que a los soberanos homéricos se los designaba como «pastores de los pueblos», pero no había en esa designación mucho más que la huella de una antigua titulatura ritual. Más adelante, sin embargo, los griegos no parecen haber estado muy inclinados a hacer de la relación entre el pastor y sus ovejas el modelo de las relaciones que deben entablarse entre los ciudadanos y quienes los comandan. El término «pastor» no forma parte del vocabulario político ni de Isócrates ni de Demóstenes(36). Excepción: los pitagóricos, en los que algunos creen reconocer una influencia oriental e incluso específicamente hebrea, mientras que otros, al contrario, ven un simple lugar común(37). Y desde luego Platón: *República, Leyes* y *Político.* En los dos primeros textos, el tema del pastor es relativamente accesorio: sirve para hacer la crítica moral de las tesis de Trasímaco(38), o para definir la función de algunos magistrados subordinados(39). En cambio, ocupa una posición central en el *Político.* En efecto, tan pronto como se busca definir el arte «regio» de mandar, el diálogo se orienta hacia esa temática: ¿no es el rey pastor de los hombres? Se sabe que, al aplicar el método de la división a ese tema, los interlocutores del *Político* fracasan. Y fracasan porque la actividad propia del pastor respecto del rebaño –alimentarlo, cuidarlo, conducirlo al son de la música o disponer las uniones fecundas– puede designar las funciones del panadero, el médico o el gimnasta, pero no puede caracterizar con propiedad a quien ejerce un poder político. O, mejor, según la lección del mito, lo que sucede es que hay que distinguir las fases del mundo. Cuando este giraba sobre su eje en cierto sentido, cada especie era guiada por su genio-pastor; en cuanto al rebaño humano, su guía era «la divinidad misma»: en materia de comida, todo se proporcionaba a los hombres y estos volvían a la vida después de la muerte. Afirmación significativa: «Como la divinidad era su pastor, no necesitaban constitución política»(40). Pero cuando el mundo comenzó a girar en el otro sentido, y el dios-pastor se retiró, los hombres tuvieron necesidad de dirección: no, sin embargo, por parte de un pastor humano, sino de alguien capaz de ligar los elementos de la ciudad como los hilos de un tejido. Este tiene que hacer, con tantos individuos diferentes, una tela sólida. El político no es pastor, es tejedor. Platón, en consecuencia, no excluye por completo al personaje del pastor, pero divide su papel: por un lado, lo retrotrae al pasado de una historia mítica, por

otro lo lleva a las actividades coadyuvantes del médico y el gimnasiarca. Pero prescinde de él cuando se trata de analizar la ciudad real y el papel de quien ejerce el poder. La política, en Grecia, no es asunto de pastores.

Habrá que esperar la difusión de temas orientales en la cultura helenística y romana para que el pastorado aparezca como la imagen adecuada para representar las formas más altas del poder: «la tarea del pastor es tan elevada», dice Filón de Alejandría, que «se la atribuye a justo título no solo a los reyes, los sabios, las almas de una pureza perfecta, sino además al Dios soberano»(41). En la literatura política de la época imperial, el poder del príncipe se remite a veces al del pastor: sea para manifestar la adhesión recíproca que debe ligar al soberano y su pueblo(42), sea para exaltar la preeminencia de quien prevalece sobre sus súbditos del mismo modo que el pastor sobre sus animales(43).

* * *

Olvidemos por un instante lugares y cronologías. No procuremos saber qué lugar y qué sentido podía tener la figura del pastor en las diferentes culturas donde lo hemos visto aparecer. Tomémosla como un tema que circula en el mundo helenístico y romano, en el momento en que el cristianismo va a apoderarse de ella y a darle, por primera vez en la historia de Occidente, una forma institucional. ¿Qué tipo de poder, pues, se representaba en la figura del pastor?

1. *Congregar.* Su poder consiste en una relación esencial con la multitud, y se ejerce más sobre el número (aunque sea innumerable) que sobre la superficie. Otros construyen el edificio de un Estado, de una ciudad, de un palacio de sólidos cimientos. Él reúne una muchedumbre: «El que dispersó a Israel lo reunirá, lo guardará como un pastor a su rebaño»(44). Esa reunión tiene dos operadores. La unicidad, porque si el pastor hace la unidad de las ovejas, «sometiendo a los pueblos» a su sola voluntad, es porque está solo y es el único: el pastor soberano logra que «los hombres leales marchen todos al unísono»(45). Y la acción instantánea: a cada instante, su voz y su gesto hacen surgir, de la multiplicidad, el rebaño. «Les silbaré para reunirlos(46)». Si está ausente, los animales no pueden más que dispersarse. A diferencia del fundador de imperios o del legislador, el pastor no deja su obra tras de sí.

2. *Guiar.* Lo propio del pastor no es fijar los límites de una patria ni conquistar nuevas tierras. Su residencia es su recorrido: atraviesa la pradera, conduce a los

manantiales, hace su ruta en el desierto. Amón, el dios pastor de los pueblos de Egipto, «conducía a la gente por todos los caminos», «guiaba al rey en todo momento y en cada una de sus excelentes empresas»(47). El pastor es el amo de las trashumancias. Los otros, cuando ejercen su poder, se mantienen en su mayoría «por encima»; él camina «por delante»: «Oh Dios, cuando salías al frente de tu pueblo»(48). Lo cual remite a varias diferencias esenciales: su poder no tiene su razón de ser en el lugar donde se encuentra; apunta como fin a otra parte y a un más adelante. Un poder que tiene la forma de una *misión.* No consiste en establecer la ley de una vez por todas, sino en fijar la meta y elegir a cada instante, según las circunstancias, el mejor camino. Un poder que *indica.* Por último, en vez de someter a los pueblos a su voluntad, el pastor les muestra el camino por el cual él mismo se interna; da el ejemplo y los dirige menos por una potestad que hace temblar que en virtud de cierta fuerza singular y un poco misteriosa. Un poder que *arrastra.*

3. *Alimentar.* «Compañero deslumbrante que participa en el pastorado de Dios, cuida el país y lo alimenta, pastor de abundancia(49)» El pastor no es el que recauda el tributo o acumula los tesoros. Su papel es fomentar la prosperidad de los animales al darles de beber y comer generosamente. Permite vivir, no en el sentido lato de que los buenos gobiernos enriquecen el Estado, sino en el sentido preciso de que se ocupa, cabeza por cabeza, del sustento de todos: «A causa de tu boca benefactora, oh pastor mío, todos se dirigen anhelantes a ti»(50). Es principio nutricio. Los sofistas, y Trasímaco con ellos, se equivocaban al creer que el poder del pastor era, como cualquier otro, egoísta y solo se interesaba, «día y noche», en la utilización de los animales para su propio beneficio: buena comida o negocio interesante; «lo que imaginaban de ese modo no era un pastor»: este no debe tener otra preocupación que obtener para el rebaño la mejor condición posible(51). Maldición, también, de los reyes de Israel, que no pensaron ante todo y únicamente en su pueblo: «¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos! ¿No deben los pastores apacentar el rebaño?»(52). La relación del pastor con sus ovejas tiene pues tres características: por el objetivo buscado, debe ser productora de abundancia, o al menos de vida o supervivencia; por su forma, es del orden del celo, la aplicación, eventualmente de la preocupación y el dolor(53); por último, su efecto está en una especie de identificación entre la gordura de los rebaños a los que no se les quita nada y la riqueza de un pastor que solo piensa en ellos. El «poder sobre…» parece convertirse en una «atención a…» que justifica y termina por envolver todos sus

efectos de autoridad(54).

4. *Velar.* La atención del pastor se prodiga a todos, pero su arte es echar una mirada particular a cada uno. Allí donde el rey no vería más que súbditos sometidos indistintamente y el magistrado, ciudadanos iguales, el cratismo pastoral trata de recuperar la individualidad de cada quien. Esto quiere decir, en primer lugar, que le es preciso tener en cuenta, en la medida de lo posible, hasta la más mínima de las diferencias: el pastor de hombres no deberá olvidar nunca que «entre ellos, como entre sus acciones, hay desemejanzas, al margen del hecho de que ninguna cosa humana, por así decirlo, se está quieta». También quiere decir que la ley, como imperativo general impuesto de la misma manera a todos, no es sin duda para el pastor de multitudes «el procedimiento de gobierno más correcto». Para terminar, esto también significa que solo podrá desempeñar su papel de pastor si se acerca y está junto a cada oveja: al tomar en cuenta su edad, su naturaleza, su fuerza y su debilidad, su carácter y sus necesidades, es necesario que «prescriba con exactitud lo que le conviene» a ella, y solo a ella(55). Este es sin duda uno de los rasgos más característicos de la modalidad pastoral del poder: el pastor tiene a su cargo todo el rebaño, pero debe modular la atención que prestará a cada una de las cabezas que lo componen. Poder sobre multiplicidades que él unifica y al mismo tiempo poder de descomposición que individualiza. *Omnes et singulatim,* según una fórmula que será durante mucho tiempo lo que podríamos llamar la «paradoja del pastor», el gran desafío al que debe enfrentarse sin cesar la pastoral del poder.

5. *Salvar.* La tarea final del pastor consiste en hacer regresar sano y salvo al rebaño. En este caso la salvación comporta cuatro tareas esenciales: lograr que el rebaño escape a los peligros que lo amenazan en el lugar donde se encuentra –y que lo fuerzan a buscar refugio en otra parte–, y, por lo tanto, fijar la partida oportuna, despertar a los animales dormidos, en suma, *convocar:* «Os haré salir de entre los pueblos y os reuniré de los países donde fuisteis dispersados»(56). Rechazar a los enemigos que puedan presentarse en el camino, mantenerlos a distancia como hacen los perros guardianes, *defender*(57). Saber evitar los riesgos del viaje, los cansancios, el hambre y las enfermedades, curar las heridas y sostener a los más débiles; en suma, *cuidar*(58). Y por último, al encontrar el buen camino, ocuparse del regreso de todos los animales al redil, *hacerlos volver.* El buen pastor debe salvar a todo el mundo, pero también a la más pequeña de las ovejas que esté en peligro. En ese punto la paradoja del pastor se

convierte en una prueba decisiva. En efecto, hay casos en que, para salvar a la totalidad del rebaño, es preciso excluir al animal cuya enfermedad amenaza con infectar a todos los demás: hay que «seleccionar entre los elementos que son sanos y los que no lo son, los que son de buena raza y los que no son de buena raza», cuidar de unos y expulsar a otros, conservar únicamente «lo que hay de sano y no contaminado»(59). Pero existe el caso inverso, y es tal vez allí donde la singularidad del poder pastoral se distingue mejor del papel del magistrado o del hábil soberano: estos saben que siempre hay que salvar la ciudad, el Estado, el imperio, aunque algunos deban perecer por la salvación de todos. El pastor, por su parte, está dispuesto, por uno solo que esté amenazado, a hacer por un instante como si el resto no existiera. Para él, ninguna de sus ovejas tiene precio, su valor nunca es relativo. Moisés, en los tiempos en que era pastor de Jetró, perdió una vez uno de sus corderos, salió en su búsqueda, lo encontró cerca de un manantial («no sabía que te habías escapado porque tenías sed; debes de estar cansado»), lo trasladó de regreso sobre los hombros y Yahvé, al ver todo eso, dijo: «Porque tienes piedad del rebaño de un hombre, serás el pastor de mi rebaño, el pastor de Israel»(60). Entre la salvación de todos y la salvación de cada uno, imperativos absolutos uno y otro, el poder pastoral multiplica obligaciones inconciliables.

6. *Rendir cuentas.* La inminencia del hambre y la muerte, la necesidad de una protección incesante y la preocupación por la salvación dominan las relaciones entre las ovejas y el pastor y eliminan la posibilidad de que este sea jamás inocente de los infortunios que les sobrevienen; la más mínima de sus faltas –negligencia, avidez, egoísmo, rigor excesivo– amenaza con llevar a los animales a su perdición: «un día de ajetreo bastaría para que muriese todo el rebaño»(61). Falta por la cual el propio pastor pagará de inmediato, puesto que si extravía el rebaño, él mismo se perderá, y de la misma forma si lo reduce a la hambruna pasará hambre a su vez: «Es que han sido torpes los pastores […]; así no obraron cuerdamente y toda su grey fue dispersada»(62). Pero también tendrá que rendir cuentas de sus faltas a quien le ha entregado sus animales para que los guiara. Ambivalencia del poder pastoral: es total, tiene que velar por todas las cosas y hasta el menor detalle; el pastor toma a su cargo todo lo que incumbe al rebaño, ejerce un poder que es indiviso y su único límite y su única ley son el bien de los propios animales. Pero llega el momento en que tiene que rendir cuentas de todo. El pastorado es un poder que nace por la mañana y muere con la noche: un poder de «tránsito» no solo por su objeto, sino también por la forma según la cual se

delega y se restituye. El pastor solo recibe el rebaño para devolverlo. Aun cuando sea rey, solo lo tiene a su cargo porque ha sido elegido: «Me has tomado en medio de las montañas, me has llamado a ser el pastor de los hombres, me has entregado el cetro de la justicia»(63). Se le pedirá cuenta de sus faltas y, si ha perdido el rebaño, recibirá un castigo. Yahvé preguntará: «¿Dónde está la grey que se te dio, tus preciosas ovejas?»(64). Y al ver que los pastores han fallado, les dirá: «Vosotros habéis dispersado mis ovejas, las expulsasteis y no las atendisteis. Pues voy a pediros cuentas por vuestras malas obras»(65). El poder del pastor está inmerso en una extensa red de responsabilidades en que las faltas están ligadas tanto a sanciones inmediatas como a castigos diferidos; está sometido a «cuenta» continuamente: recuento de los animales entregados y devueltos, cálculo de los vivos y los muertos, cuenta de los errores, las torpezas, las negligencias.

Sé que, contra todo método, he mezclado no pocas cosas dispares: Platón y la Biblia, los dioses de Egipto y los reyes de Asiria. Ocurre que se trataba únicamente de mostrar que, al hablar de los dioses, los reyes, los profetas –e incluso de los magistrados– como pastores a la cabeza de su rebaño, no solo se celebra su potestad o su bondad mediante una metáfora conocida, también se designa cierta manera de ejercer el poder. O al menos un conjunto, sin sistematicidad pero no sin coherencia, de funciones propias de determinado tipo de autoridad. Incluso separada de los contextos religiosos y políticos en los cuales tomaba su valor profundo, la imagen del pastor tenía su lógica.

* * *

Doble acontecimiento, y considerable, para el mundo antiguo: el cristianismo es la primera religión que se organiza en él como Iglesia. Y esta Iglesia define el poder que ejerce sobre los fieles –sobre cada uno y sobre todos– como un poder pastoral.

Lejos de que la figura del pastor sea en el cristianismo una manera de representar uno u otro aspecto del poder, abarca al contrario todas las formas de gobierno eclesiástico: todas se justifican por el hecho de que, con el ejemplo del Cristo pastor y bajo su conducción, tienen que llevar al rebaño humano (incluida la menor de las ovejas) a las pasturas eternas. Y no se trata de una mera metáfora sino del establecimiento de instituciones y procedimientos destinados, a través de toda la sociedad, a regular la «conducta» de los hombres; el término debe entenderse en el sentido que tiene la palabra: manera de dirigirlos y manera, en

ellos, de comportarse. Como Iglesia, el cristianismo instauró un poder general capaz de «conducir la conducta» de los hombres: poder muy diferente de los que el mundo antiguo podía conocer, ya fuera el del príncipe sobre el Imperio, del magistrado sobre la ciudad, del padre sobre la «familia», del patrón con su clientela, del amo con sus criados o esclavos, del jefe de escuela con sus discípulos. Y si el cristianismo pudo, y con bastante rapidez, insertarse en la organización de la *romanitas*, acaso fue en parte porque acarreaba consigo esos procedimientos de poder: lo bastante nuevos y específicos para no resultar inmediatamente incompatibles con los ya existentes, y lo bastante eficaces para responder a toda una serie de necesidades que habían surgido recientemente. El poder pastoral se convirtió en una institución a la vez global (que concierne en principio a todos los miembros de la comunidad), especializada (porque tiene objetivos y métodos propios) y relativamente autónoma (aun cuando esté ligada a otras instituciones con las cuales se superpone o sobre las que se apoya).

No se trata aquí de resumir, ni siquiera brevemente, el proceso de esa institucionalización, sino de indicar solo algunas de las modificaciones que el cristianismo produjo en la temática anterior del pastorado: las que permiten comprender la importancia atribuida a las confesiones de la carne. Es decir las que tienden a hacer del pastorado un gobierno de los hombres por la manifestación de su verdad individual. Hay en ellas dos aspectos principales que la patrística latina pone claramente de relieve.

1. El primero se refiere a la naturaleza y la forma de los lazos que ligan al pastor con todo el rebaño y con cada una de las ovejas.

a. En la temática antigua del pastorado, el pastor debe al rebaño su celo, su atención, su vigilancia y sus vigilias, su dedicación: relación de beneficencia, necesaria para la supervivencia del rebaño. En el cristianismo, la vida misma del pastor debe poder ofrecerse al rebaño y por el rebaño: aquel lo defiende contra los lobos, da su existencia por él; y por su sacrificio las ovejas acceden a la vida eterna(66). Sobre la base del modelo crístico, la muerte del pastor, o al menos su muerte en este mundo, es la condición de la salvación del rebaño. Relación sacrificial en la que el pastor se ofrece por todos y cada uno y gana así su propio mérito por el gesto que salva a los otros(67).

b. Antes del cristianismo, la reciprocidad entre el pastor y el rebaño obedecía a un principio de causalidad global: gordura del rebaño, riqueza del pastor; miseria del ganado, pobreza de su amo. En la forma cristiana del pastorado, la reciprocidad ya no es simplemente del orden de la causalidad sino de la

identificación, y se establece además punto por punto: el sufrimiento de cada oveja es un dolor que siente el pastor, de la misma forma que sus progresos constituyen para él su propio perfeccionamiento. La compasión del pastor es una identidad inmediata: experimenta «en el fondo del corazón el desvalimiento de las almas débiles», y se regocija con «el adelanto de sus hermanos como si fuera propio»(68).

c. El pastor cristiano no solo tiene que rendir cuentas de cada animal sino de cada falta, cada caída, cada paso. En el día temible los pecados de las ovejas le serán reprochados a él mismo, si [no] ha(*) podido prevenirlos mediante su enseñanza, su vigilancia, su rigor o su caridad. Aun quienes hayan renegado, aun los *lapsi*, podrán hacer valer contra el pastor el hecho de que no los ha sostenido, alentado, provisto de enseñanzas y consejos salvíficos(69).

d. El pecado del pastor está en el centro de la relación que este mantiene con el rebaño: sus propias faltas motivan los pasos en falso de las ovejas (y se agravan en la misma medida), y los pecados del rebaño se suman a su culpa. De allí la importancia, para el pastor, de ser lo más puro y perfecto posible: «Al estar obligado por su cargo a quitar del corazón de los otros lo que estos pueden tener de impuro, no debe tener ninguna impureza en su propio corazón»(70). Pero importancia, también, de no caer en el pecado de soberbia y en la ceguera, de conocer sus propias debilidades, de no atribuirse superioridad alguna e incluso de tener siempre presentes sus propias imperfecciones(71): servidor de todos, pecador entre los otros –e incluso más gravemente que los otros–, porque tiene que reconocer sus debilidades en los pecados del rebaño.

e. Esto hace que el pastor no deba encontrar en el hecho de ser designado ningún orgullo, ninguna razón para ejercer una dominación *(potestas)*(72). Siguiendo el ejemplo de San Gregorio, debe temblar cuando se ve ante la tarea de conducir a las almas, aprensión que no debe perder jamás si quiere conjurar «la soberbia, los pensamientos ilícitos, los pensamientos inoportunos e inicuos». Y pecaría, sin embargo, si se sustrajera a ese deber y dejara a las ovejas sin pastor(73).

Entre el pastor cristiano y su rebaño, la economía propia del pecado y la salvación, el contagio y la multiplicación de las faltas, el intercambio de los sacrificios y la vigilancia de sí mismo que nunca hay que separar de la solicitud hacia los otros se establecen lazos mucho más numerosos, complejos y sólidos de lo que lo eran en la temática antigua del pastor. La individualidad del lazo, sobre todo, tiene un papel esencial: esto a causa de la comunicación directa que se instaura entre la acción de cada fiel y el mérito del pastor, y por la

problematización de este mismo, que ya no es debido a ningún derecho de naturaleza o de institución el «buen» pastor sino, como todos los demás, un pecador cuyas faltas debe temer cada oveja.

2. El cristianismo exige al pastor una forma de saber que excede con mucho la habilidad o la experiencia que la tradición atribuía a los pastores de hombres. En el corazón de la actividad pastoral, la Iglesia inscribió un imperativo de verdad o, mejor, una serie de imperativos.

Imperativo de rigor doctrinario. De no conocer él mismo la verdad y estar incondicionalmente apegado a ella, el pastor llevará al rebaño a su pérdida: «No es posible que los sacerdotes, al ser los primeros guías, pierdan las luces de la ciencia sin que quienes los siguen permanezcan doblados bajo el peso del pecado que los abruma»(74). Y debe estar pendiente en todo momento de que los miembros de la comunidad se mantengan ligados a esa verdad y por ella, pues lo que los une es lo verdadero y lo que los separa es el error, que los dispersa lejos del camino y hace finalmente necesaria su exclusión; toca al pastor traer de regreso a las «ovejas balantes y errantes», que las herejías y el espíritu sectario tenderán a separar(75).

Imperativo de enseñanza. Pastor de la verdad, el pastor debe proporcionar a todos el alimento espiritual bajo la forma de la buena doctrina. *«Episcopi proprium munus docere»*, decía San Ambrosio en el comienzo del *De officiis ministrorum.* Pero esta enseñanza es más compleja que una simple lección. Ante todo porque el pastor, cuya ciencia nunca es prefabricada, debe aprender enseñando(76): la verdad se le revela en el celo y la caridad de su palabra. Y además, no puede limitarse a comunicar solo la doctrina: lo que él enseña debe hacerse ver e imponerse en su vida, en su conducta, en su virtud; él debe ser como el rostro vivo de la verdad que predica(77). Por último, no puede enseñar a todo el mundo de la misma manera: las mentes de los oyentes son como las cuerdas de una cítara, que tienen distintas tensiones; no se las puede tocar del mismo modo, y con frecuencia, procedimientos que son provechosos para algunos resultan nocivos para otros: no se puede instruir a los hombres como a las mujeres, a los ricos como a los pobres, a los alegres como a los tristes(78).

Imperativo del conocimiento de los individuos. El que guía a la comunidad debe pues conocer a cada uno, y cada uno debe poder confiarse a él: cuando los ataca la tentación, los débiles tienen que buscar un asilo en el seno de su pastor, «como los niños en el seno de su madre»[(79)]. Pero también es preciso que el pastor descubra, incluso a pesar de ellos, lo que disimulan o se disimulan a sí

mismos. Según las palabras de Ezequiel, perforar la muralla y abrir las puertas ocultas(80): es decir, «examinar la conducta exterior» de los pecadores para «descubrir gracias a ella todo lo criminal y detestable que ocultan en su corazón»(81). El arrancamiento de las verdades voluntaria o involuntariamente ocultas forma parte de las relaciones del pastor con sus ovejas.

Imperativo de prudencia. Por aferrado que esté a las cosas celestiales, el pastor no debe ignorar o pasar por alto ninguna de las realidades: debe «empeñarse siempre en examinar todas las cosas, alcanzar un discernimiento justo y exacto del bien y del mal, saber estudiar los tiempos, los lugares, las actitudes y a las personas, cuando se trata de decir o hacer algo»(82). Debe [empeñarse] en no lanzar sus palabras «sin pensarlo»(83), no ser ni demasiado indulgente ni demasiado severo(84), no hacer, cuando castiga, como esos leñadores torpes a quienes el hacha se les escapa y termina por golpear a sus compañeros(85). Es necesario que el pastor no olvide «las necesidades del prójimo» y «condescienda a las necesidades materiales de sus hermanos»(86) sin que eso implique perder nada de su fidelidad a la pura doctrina, ni «apartarse de la contemplación de las cosas más altas».

El pastorado es por lo tanto un lazo de formación y transmisión de verdad. En la Iglesia cristiana, el saber hacer del pastor –esa familiaridad con las cosas en la que se mezclaban anticipación y vigilancia– se convierte en un saber mucho más preciso y complejo, con reglas y métodos: sucede que, en la relación del pastor con las ovejas, la verdad ha llegado a ser un operador decisivo, bajo la doble forma de una conformidad doctrinaria que es necesario conocer y hacer conocer, y de secretos individuales que hay que descubrir, que se trata eventualmente de castigar y corregir y que, en todo caso, deben tomarse en cuenta.

(1) El juego de oposición y complementariedad entre *exomologesis* y *exagoreusis* aparece con claridad en los movimientos de penitentes que fueron tan importantes sobre todo en el sur de Europa a partir del siglo XIV (véase J. Magli, *Gli uomini della penitenzia*, Boloña, 1967). Las manifestaciones penitenciales ostensivas se combinaban en ellos con una práctica intensiva de la confesión oral y la dirección. Otro tanto sucedió entre los penitentes franceses a finales del siglo XVI, y en diferentes movimientos de la Contrarreforma donde se desarrollaban simultáneamente técnicas de dirección y manifestaciones ascéticas.

(2) [Fausto de Riez, *Sermo III. Ad monachos, De paenitentia* (P. L., vol. 58, cols. 875-876), citado en C. Vogel (comp.), *Le Pécheur et la pénitence dans l'Èglise ancienne*, París, 1966, p. 131.]

(3) J. Casiano, *Colaciones*, XVIII, 15. Adviértase la expresión *«locum paenitentiae suppliciter postulavit»* para decir que Pafnucio ha pedido la penitencia. Se trata de la forma tradicional para solicitar el estatus, el lugar de penitente.

(4) J. Casiano, *Instituciones*, IV, 16.

(5) En la versión latina que San Jerónimo da de las reglas de Pacomio, encontramos también las

expresiones *«aget paenitentiam publice in collecta, stabitque in vescendi loco», Praecepta et Instituta,* VI, en Dom A. Boon (comp.), *Pachomiana Latina,* Lovaina, 1932.

(6) J. Casiano, *Instituciones,* IV, 16.

(7) Sin embargo, el monacato sirio parece haber insistido en el aspecto penitencial de la vida monástica (véase A. Voöbus [, *History of Asceticism in the Syrian Orient,* Lovaina, 1958]).

(8) Casiano se refiere a estos actos penitenciales cuando escribe: *«Dum ergo agimus paenitentiam, et adhuc vitiosorum actuum recordatione mordemur»* (*Colaciones,* XX, 7) [«Todo el tiempo, pues, que dura la penitencia y que sentimos remordimientos por nuestros actos viciosos», versión a partir de la trad. fr. de Dom E. Pichery].

(9) *Ibid.,* XX, 5 («consiste en dejar de cometer en lo sucesivo los pecados de los que nos arrepentimos o por los cuales nuestra conciencia experimenta remordimiento»).

(10) *Ibid.*

(11) *Ibid.,* XX, 7.

(12) J. Casiano, *Instituciones,* IV, 20.

(13) San Jerónimo, *Epistolario,* carta 107, 19.

(14) *Regla* de San Benito, XXIV, XLIV, XLVI; véase *Regla del Maestro,* XIV.

(15) *«Corripienda sunt secretius quae peccantur secretius»,* San Agustín, sermón 72 (P. L., vol. 38, col. 11).

(16) San León, *Epistolae,* carta 168.

(17) *Ibid.*

(18) Pomerio, *Vita contemplativa* II, 7 (P. L., vol. 59, cols. 451-452).

(19) Al exponer las tres formas de penitencia –la que precede al bautismo, la que debe caracterizar la vida entera y la que debe responder a faltas graves–, San Agustín, en el sermón 351 (7) dice [de la última] que debe tener lugar *«pro illis peccatis* […] *quae legis decalogus continent»* [trad.: «por los pecados comprendidos en el Decálogo»]. En el sermón 352 (8), al hablar una vez más de esa tercera forma de penitencia, dice que concierne a las heridas graves: «Acaso sea un adulterio, un asesinato, un sacrilegio; en todo caso, es una materia grave y una herida peligrosa, mortal, que pone en riesgo la salvación».

(20) Véase C. Vogel, *La Discipline pénitentielle en Gaule,* París, 1952, p. 91. Esta lista de los pecados mortales no debe confundirse, claro está, con los pecados capitales que corresponden a otro tipo de análisis, porque se trata de definir la raíz, el «espíritu» que puede llevar al pecado. Esta definición de ocho «malos espíritus» fue, en un comienzo, propia de la tradición monástica. La encontramos en Evagrio y Casiano. Véase A. Guillaumont, «Introduction» al *Traité pratique* [de Evagrio Póntico].

(21) San Cipriano, *De lapsis,* XXVIII (P. L., vol. 4, col. 488). Nótese sin embargo que, aun para las faltas leves, Cipriano parece indicar la necesidad de adoptar durante un tiempo el estatus de penitente, conforme al ritual canónico (cartas XVI, 2 y XVII, 2).

(22) Pomerio, *De vita contemplativa,* II, 1.

(23) San Agustín, *Sermones,* sermón 351.

(24) Gregorio Magno se refiere aquí a un texto de Ezequiel que a continuación se citará con frecuencia en relación con la dirección de conciencia y los métodos de examen: «Perforé una pared y se hizo una abertura» (8, 8).

(25) Gregorio Magno, *Regla pastoral,* libro I, capítulo 9.

(26) Así, San Cipriano, *Cartas,* cartas VIII, XXX y XLII. Y también, acerca de la reintegración de los relapsos: «Examinar la conducta, las obras y los méritos de cada uno; tener en cuenta la naturaleza y la calidad de las faltas […]. Hacer depender de un examen religiosamente atento la aceptación de los pedidos que se nos hacen» (carta XV).

(27) San Ambrosio, *De officiis ministrorum,* I, 1.

(28) [Gregorio Nacianceno, *Discursos,* II, 16.]

(29) Gregorio Magno, *Regla pastoral,* libro I, capítulo 1.

(30) H. Frankfort, *La Royauté et les dieux,* París, 1951, p. 161.

(31) [Manuscrito: «mandantes».]

(32) C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East,* Londres, 1948.
(33) Éxodo, 15, 13.
(34) Ph. de Robert estima que David disfrutó de la titulatura pastoral; a los otros reyes se los llamaba pastores solo colectivamente, y para designarlos como «malos pastores» (*Le Berger d'Israël,* Neuchâtel, 1968, pp. 44-47).
(35) Salmo 77, 21 [el salmo dice «tu» y no «mi pueblo»].
(36) El hecho es más sorprendente en Isócrates porque la descripción del buen magistrado en el «Areopagítico» le atribuye varias funciones y virtudes que en otros lugares corresponden a la temática del pastor.
(37) La primera opinión es la de Grube, en su edición de los fragmentos de Arquitas. La segunda es la de A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne,* París y Lieja, 1922. Los textos del Pseudo Arquitas citados por Estobeo relacionan *nomos* y *nomeus* y llaman *Nomios* a Zeus.
(38) Platón, *República,* libro I, 343-345.
(39) Platón, *Leyes,* libro X: los pastores se oponen a los «animales de presa», pero son distintos de los amos.
(40) Platón, *Político,* 271*e*.
(41) Filón de Alejandría, *De agricultura,* 50.
(42) Dión Crisóstomo, *Discursos,* I.
(43) Filón de Alejandría informa que, para Calígula, «al no ser los pastores de animales, también ellos, bueyes, cabras ni carneros», él mismo, pastor de la especie humana, debía sin duda pertenecer a otra especie superior, es decir divina y no humana (citado por P. Veyne, *Le Pain et le cirque,* París, 1976, p. 738). Sobre la metáfora del príncipe que no es un boyero sino un toro en medio del rebaño, véase Dión Crisóstomo, *Discursos,* II.
(44) Jeremías, 31, 10.
(45) C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule…,* p. 39.
(46) Zacarías, 10, 8.
(47) Citado en S. Morenz, *La Religion égyptienne,* París, 1962, p. 94.
(48) Salmos, 68, 8.
(49) R. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne,* París, 1939, p. 352.
(50) Citado en *ibid.,* p. 232.
(51) Platón, *República,* libro I. Véase Platón, *Critias*, 109*b:* en la Atlántida, los dioses, como pastores, eran los «alimentadores» del ganado humano.
(52) Ezequiel, 34, 2.
(53) «Oh Ra, que velas cuando todos los hombres duermen y buscas lo que es benéfico para tu ganado», himno egipcio citado por S. Morenz, *La Religion égyptienne,* p. 224.
(54) Al hablar del soberano-pastor, Dión de Prusa dice que no actúa para sí sino por el bien de los hombres, y no participa de las riquezas y los placeres sino de la *epimeleia* y los *phrontides, Discursos,* I.
(55) Platón, *Político,* 294*a*-295*c.*
(56) Ezequiel, 20, 34.
(57) Sobre el pastor que monta guardia con sus perros, véase Platón, *República,* III, 416*a,* y IV, 440*d.*
(58) Gracias al pastor, los animales no están ni hambrientos ni sedientos, «ni les dará el bochorno ni el sol»[, Isaías, 49, 10].
(59) Platón, *Leyes,* 735*a*-736*c.*
(60) Comentario rabínico del Éxodo, citado por Ph. de Robert, *Le Berger d'Israël,* p. 47.
(61) Génesis, 33, 13.
(62) Jeremías, 10, 21.
(63) Plegaria de Asurbanipal II a la diosa Ishtar, citada por Ph. de Robert, *Le Berger d'Israël*, p. 14.
(64) Jeremías, 13, 20.
(65) Jeremías, 23, 2.
(66) Evangelio según San Juan, 10, 11-18.

(67) San Jerónimo, *Epistolario*, carta 58: «*Aliorum salutem fac lucrum animae tuae*».
(68) Gregorio Magno, *Regla pastoral*, libro I, capítulo 49. Véase también *ibid.*, libro II, capítulo 2: «mirar como su propio bien y su propio beneficio el bien y el beneficio del prójimo».
(*) [Manuscrito: «si ha».]
(69) San Cipriano, *Cartas*, carta XLIII; véase también carta VIII.
(70) Gregorio Magno, *Regla pastoral*, libro II, capítulo 2.
(71) San Ambrosio, *De officiis ministrorum*, libro II, capítulo 24. Por fortuna, Dios deja siempre algunas imperfecciones en los justos, «a fin de que en medio del brillo de las virtudes que les granjean la admiración de todo el mundo, la molestia que les causan sus imperfecciones los mantenga en la humillación».
(72) *Ibid.* Ambrosio se refiere aquí a la primera Epístola de San Pedro, 5, 3.
(73) Gregorio Magno, *Regla pastoral*, libro II, capítulo 2, y libro I, capítulo 6: «Aquellos a quienes su humildad inclina a escapar a la conducción de las almas, solo son verdaderamente humildes cuando no resisten con obstinación la orden de la Providencia que los compromete en esa tarea».
(74) *Ibid.*, libro I, capítulo 10.
(75) San Cipriano, *Cartas*, carta XLV; véase también la carta de Dionisio, obispo de Lydda: «llevar de regreso a su verdadero pastor al género humano encadenado por numerosos errores, el rebaño de Cristo que estaba disperso» (en San Jerónimo, *Lettres de Saint Jérôme*, vol. 4, p. 159, carta 94).
(76) San Ambrosio, *De officiis ministrorum*, I, 1.
(77) Quienes no practican lo que enseñan «destruyen con sus costumbres corrompidas lo que se esfuerzan por establecer con sus palabras»; son como pastores que beben una misma agua clara, pero la corrompen con sus pies sucios y solo dejan a las ovejas un agua fangosa; San Gregorio Magno, *Regla pastoral*, libro I, capítulo 2.
(78) De este modo, San Gregorio Magno establece en la *Regla pastoral* treinta y seis distinciones que es preciso tomar en cuenta para instruir bien a los fieles.
(79) [*Ibid.*, libro I, capítulo 4.]
(80) Ezequiel, 8, 8.
(81) Gregorio Magno, *Regla pastoral*, libro II, capítulo 9.
(82) *Ibid.*, libro II, capítulo 1.
(83) San Ambrosio, *De officiis ministrorum*, I, 1.
(84) *Ibid.*, II, 24.
(85) Gregorio Magno, *Regla pastoral*, libro II, capítulo 9.
(86) *Ibid.*, libro II, capítulo 1, y libro II, capítulo 5.

APÉNDICE 3

«Enuncia tu falta a fin de destruir tu falta», dice San Juan Crisóstomo en la segunda de las homilías sobre la penitencia.

Y recuerda que Dios, después del crimen, interrogó a Caín. No es que tuviera necesidad de su respuesta para saber lo que ya clamaba en la tierra la voz de la sangre. Solo quería que el asesino dijera: sí, he matado. Le pedía al menos que reconociera: *homos homologeis tauta*(1). Y porque Caín se niega a reconocer, porque afirma «no saber», Dios va a castigarlo. Dos expresiones empleadas por San Juan Crisóstomo merecen retenerse. Como Caín no ha sido el primero en decir su falta, Dios se niega directamente, no a perdonar su acto, sino a «acogerlo en la *metanoia*»: es decir que la ausencia de confesión quita a Caín la posibilidad misma de arrepentirse, de convertirse, de apartarse (o ser apartado) del crimen cometido; había que decir el crimen para separarse de él. Por añadidura, y como consecuencia, Dios va a castigar no tanto el propio asesinato como el descaro de Caín(2). Término importante el de *anaideia*: se relaciona con la temeridad de la mentira notoria; con la falta de arrepentimiento por el crimen cometido; con la contradicción en virtud de la cual Caín se avergüenza de confesar lo que no se avergonzó de hacer, y, para terminar, con la afrenta hecha a Dios, que brindaba al criminal la posibilidad de ser perdonado(3). La indecencia de la no confesión transforma así el crimen contra Abel en una ofensa contra Dios; en todo caso, la falta contra la verdad que se debía a Dios recubre la falta contra la sangre que lo ligaba al hermano.

Ahora bien, ¿en qué consiste el castigo de ese descaro? La ley de la sangre reclamaba, sin duda, la muerte del culpable. Pero Caín –y ese será justamente su castigo– va a seguir con vida. Su castigo consistirá en ser en la tierra la ley encarnada, *nomos empsykhos:* tendrá que caminar por el mundo como una «ley viviente», una «estela en marcha» sellada en su propio silencio, pero que hace resonar, «más estruendoso que una trompeta», el bramido de la voz. *Phone:* la palabra es significativa. Es la misma que se utiliza para designar la voz de la sangre de Abel que se seca en los surcos: como no ha habido confesión para hacerlo callar, es también ese grito el que se hace oír en el castigo de Caín. Pero respecto de ese grito de la sangre, la voz, la *phone* que resuena en la boca de Caín, exhibe dos diferencias. No pide la muerte contra la muerte; al contrario, dice a todo hombre de este mundo: no hagas lo que yo hice. Y además, esa voz

no es la de la sangre derramada y el cadáver abandonado, es una voz que ahora se hace cuerpo con Caín. Por haberse sustraído a la confesión que la habría suspendido, él mismo se ha convertido en la ley que no se calla: aquel que lo matara sería siete veces maldito. La ley se ha apoderado de Caín, que no puede separarse de ella: recorrerá el mundo gimiendo –*stenon*– y de ese modo hará resonar indefinidamente el grito de la ley, que ningún discurso de confesión *(homologia)* ha venido a interrumpir(4).

A Caín, que se calla, la tradición patrística opone a menudo otros dos personajes, Eva y David, pues ambos han reconocido su falta. En la misma homilía sobre la penitencia, la segunda, San Juan Crisóstomo menciona, tras el silencio de Caín, las confesiones de David. De hecho, traza, en torno de cada una de las dos figuras, dos ciclos de la verdad que se oponen término a término. Caín conocía su falta; David, asegura Crisóstomo, no conocía la suya. Y para establecer ese hecho, que nada en el texto bíblico justifica, menciona una concepción «filosófica» de la pasión. El alma debe llevar el cuerpo tal como conduce el carro; si la deslumbra una pasión cualquiera o se embriaga, e incluso si solo flaquea en su atención, ya no sabe adónde va y el carro vuelca en el fango. Así sucedió con David, que, embriagado de pasión, no supo que estaba pecando. Otra diferencia: es Dios quien se presenta a Caín, Dios todopoderoso y al que nada escapa, mientras que a David solo se le presenta Natán, que es un profeta como David y no tiene preeminencia alguna sobre él. Diríase que es un médico que quiere atender a otro, y David bien habría podido, estima Crisóstomo, rechazarlo con estas palabras: «¿Quién eres? ¿Quién te ha enviado? ¿Qué impertinencia te impulsa?». Como sea, ninguna autoridad, ninguna coerción pudo haber empujado a David a hablar contra su voluntad. Más aún: Caín tenía que responder a la pregunta que ya señalaba su crimen: ¿dónde está Abel? David, por su parte, escucha que le proponen una fábula: un rico, para no reducir su rebaño, mata la oveja de un pobre, que era su único bien. Tal como la presenta Crisóstomo, la fábula tenía dos funciones: prueba para el juicio del rey y enigma a descifrar para la identificación del culpable. En respuesta a la prueba, el propio David emite la sentencia: «El hombre que ha hecho eso merece la muerte». En cuanto al enigma, quien lo resuelve es Natán: tú eres el hombre que ha hecho eso. David acepta enseguida la designación y, a través de la confesión, ocupa por sí mismo el lugar que Natán le asigna: «He pecado contra el Eterno». En sus dos respuestas, a la prueba y al enigma, David se opone a Caín; este había negado la ley que lo unía [a su hermano] (no soy su guardián), y cuando terminó por reconocer la magnitud de su crimen y pidió él mismo la sentencia de muerte,

ya no era el momento oportuno *–en kairo–:* fue con posterioridad, una vez que la voz de la sangre lo había denunciado. David, por su parte, había empezado por enunciar la ley, emitir la sentencia y condenarse sin saberlo; luego, una vez descubierta la verdad, se sometió por sí mismo al efecto de la sentencia que acababa de pronunciar. Hecha así «en el momento oportuno», su confesión aparecía con sus dos caras, la de la sentencia formulada y aceptada y la de la falta reconocida, y con tanto mayor mérito puesto que no se trataba de distorsionar la severidad de una sentencia que había decidido él mismo de antemano. Analizada de tal modo por medio del adulterio de David o, mejor, de la versión cuidadosamente modificada que de él da San Juan Crisóstomo, la confesión aparece no solo como el reconocimiento de la comisión de una falta, sino como la adhesión profunda a la sentencia que la condena(5). Según una temática esencial para la penitencia cristiana, el pecador que confiesa como David es a la vez su propio acusador y su propio juez: «Has tenido la magnanimidad de confesar tu falta… Has pronunciado tu propia sentencia». Si el perdón responde de inmediato a la confesión, es porque esta, además de que no consiste simplemente en el enunciado exacto de los hechos, también hace suyos los elementos que constituyen un procedimiento judicial. El decir veraz, la «veridicción», surte sus efectos de remisión porque se relaciona con una jurisdicción: relación que, en el sujeto que es culpable y habla, desplaza la instancia que acusa y la que juzga.

Eva es la otra figura que se opone habitualmente a Caín. En la decimoséptima homilía sobre el Génesis (5), Crisóstomo hace de ella y de Adán pecadores que confiesan. Esa confesión adopta dos formas. Una forma verbal cuando Adán primero, y luego Eva, tras haber intentado por un momento ocultarse, responden a Dios que los llama y reconocen que, en efecto, han comido el fruto prohibido (Crisóstomo hace notar que, si Dios preguntó al hombre: ¿has comido?, y a la mujer: ¿por qué has comido?, y, por lo tanto, les solicitó confesiones, a la serpiente, en cambio, cuyo pecado es irremisible, no le tiende esa tabla de salvación y se limita a decir: por haber hecho esto, serás maldita). Pero a esa confesión verbal la precedía otra, que no pasaba por las palabras sino por la conciencia y el gesto a la vez. No bien comen el fruto, Adán y Eva se sienten desnudos, se avergüenzan y procuran taparse. Esta interpretación de la vergüenza como una forma de confesión es importante y esclarece lo que Crisóstomo describe en la decimonovena homilía como el descaro, la *anaideia* de Caín. Al dar a ese pudor valor de confesión, Crisóstomo quiere decir en primer lugar que esta no se limita a comunicar al otro de lo que uno ya sabe por sí mismo, sino

que es ante todo descubrimiento interior. Quiere decir también que la confesión es un gesto que oculta y muestra a la vez y, más precisamente, que muestra al querer ocultar. Esta voluntad de ocultar autentifica la conciencia de haber actuado mal, y el gesto que la muestra pone de manifiesto que no se teme revelar a todos esa conciencia. En el núcleo de la confesión, por lo tanto, es preciso que exista ese juego del pudor. Sin la vergüenza por haber pecado y, por consiguiente, sin el deseo de ocultarlo, no habría confesión sino únicamente un pecado descarado. Pero si esa vergüenza hace que uno se oculte al extremo de no querer confesar, y que niegue como Caín su propio crimen, entonces esa vergüenza se convierte en descaro.

Como Adán y Eva sintieron esa vergüenza que no se avergüenza de confesar, su falta no es irremisible. Y si esta entrañó la caída de los hombres, su pudor, que descubre al ocultar, es algo así como la primera forma de lo que luego parecerá la redención. Frente a la serpiente y Caín, que son de la raza de la maldición, Adán y Eva, como David, se sitúan en el árbol genealógico de la salvación. Y eso, por su confesión. Sin duda, en esta exégesis de Crisóstomo una idea fundamental del cristianismo sale claramente a la luz: que el pecado, en el momento mismo en que infringe la voluntad de Dios o su ley, hace contraer una obligación de verdad. Esta presenta dos aspectos: hay que reconocerse como autor del acto realizado y reconocer que ese acto es malo. Caín se sustrajo a esa obligación de verdad por medio del «no sé», que sumaba al crimen de sangre contra su hermano un crimen de verdad contra Dios. Adán, Eva y David, por su parte, se sometieron a ella y se redimieron así, por la obediencia al principio del decir veraz, de la desobediencia a la ley. En el corazón de la economía de la falta, el cristianismo situó el deber de decir la verdad. Pero las exégesis de San Juan Crisóstomo, que solo están allí a título de ejemplo y primera indicación, muestran con claridad que ese deber de verdad no cumple un mero papel instrumental en el procedimiento del perdón: como medio de obtenerlo o de atenuar la pena. No bien cometido el crimen, se contrae una deuda de verdad con Dios. Esta deuda es tan esencial, tan fundamental, que, si se la cancela, cualquier pecado, por grave que sea, puede redimirse; pero, de sustraerse a ella, no solo permanece la falta cometida sino que se incurre en otra, necesariamente más grave, porque su destinatario directo es Dios. Es significativo que San Ambrosio, al comentar el mismo pasaje del Génesis (4, 9-15) que San Juan Crisóstomo, afirme como él que, en Caín, Dios castigó más al que no dijo la verdad que al que mató a su hermano. *«Non tam majori crimine parricidii quam sacrilegii»* [No tan grande el crimen de parricidio como el de sacrilegio][(6)]. Donde

Crisóstomo hablaba de descaro, Ambrosio habla de sacrilegio. No es que entre ellos haya una diferencia de severidad. En Crisóstomo, la *anaideia* designaba la infracción a la relación de «pudor» que el pecado hace contraer con respecto a Dios, y es esa infracción la que Ambrosio, en el vocabulario jurídico latino, designa como *sacrilegium.* Un poco más adelante, San Agustín dará a la ausencia de confesión de Caín una significación en apariencia muy diferente. También él destaca que la pregunta que Dios hace a Caín no es otra cosa que una prueba que se le ofrece para que eventualmente pueda salvarse, puesto que Dios sabe bien lo que ha sucedido. Pero al responder «no sé», Caín formula, en cierto modo, la primera figura de la negativa judía a escuchar al Salvador. Caín rechaza el llamado a reconocer la verdad de su crimen; los judíos rechazarán el llamado a reconocer la verdad del Evangelio. Uno dice falazmente que ignora lo que grita la voz de la sangre, y que Dios recuerda. Los otros niegan falazmente lo que grita la sangre de Cristo, y que la Escritura había anunciado. «*Fallax ignoratio, falsa negatio*(7)». Pero al desplazar así la lección de Caín de la confesión de las faltas a la fe en el Evangelio, San Agustín no modifica en el fondo lo que decían las homilías sobre la penitencia o el *De paradiso.* Vincula sólidamente, y con un vínculo explícito, lo que Crisóstomo y Ambrosio, en el texto en cuestión, dejaban en estado implícito: a saber, que la obligación de verdad respecto de las faltas está profundamente emparentada con la obligación de verdad respecto de la Revelación. El decir veraz y el creer, la veridicción sobre sí mismo y la fe en la Palabra son o deberían ser indisociables. El deber de verdad, como creencia y como confesión, está en el centro del cristianismo. Los dos sentidos tradicionales de la palabra «confesión» abarcan esos dos aspectos. La «confesión» es, en un sentido general, el reconocimiento del deber de verdad.

Dejaré de lado, desde luego, el problema del deber de verdad entendido como fe en el cristianismo, para considerar únicamente el deber de verdad entendido como confesión, con sus efectos en una economía de la falta y la salvación. Pero las relaciones entre esos dos aspectos no deben dejar de mencionarse. Y ello porque resulta necesario destacar que el «decir veraz» de la falta ocupa en el cristianismo un lugar sin duda mucho más importante y, en todo caso, desempeña un papel mucho más complejo que en la mayoría de las religiones –y son numerosas– que requieren la confesión de los pecados. Como mínimo, en comparación con las religiones griegas y romanas, el cristianismo impuso a sus fieles una obligación de «decir la verdad» sobre sí mismos infinitamente más imperiosa en su forma y más exigente en su contenido.

A través de estas nuevas reglas de «veridicción» hay que tratar de comprender

lo que se dice acerca de la carne en el cristianismo.

(1) La palabra utilizada aquí es, como se verá, un término que tiene a la vez un sentido preciso y complejo en el procedimiento penitencial. En la decimonovena homilía sobre el Génesis, 2, la reinterpretación del texto bíblico a partir de las prácticas penitenciales es aún más explícita: Dios, *hiatros* [médico], quería que la falta de Caín se borrara *dia tes homologias tou ptaismatos* [por el reconocimiento de la falta].

(2) Dios reprueba mucho más el descaro que el pecado.

(3) El elemento de la vergüenza y el descaro en el acto y la confesión está en el centro de la economía cristiana de la penitencia. En la decimonovena homilía sobre el Génesis, 2, se caracteriza a Caín con [tres] adjetivos: *agnomon*, *anaisthetos*, *anaiskhyntos* [ingrato, insensible, descarado].

(4) En la decimonovena homilía sobre el Génesis, 3, Crisóstomo señala que Caín ha hecho una confesión precisa –*meta akribeias*– al decir: creí que mi crimen era demasiado grande para ser perdonado. Pero esta confesión no tiene validez, porque no se hizo a tiempo: *en kairo*. Este problema del momento es igualmente importante en la doctrina y la práctica de la penitencia.

(5) En esta exégesis de Samuel 2, 11, es crucial el papel que Crisóstomo adjudica a la ignorancia de David, porque esta permite hacerle pronunciar una sentencia tanto más «pura», tanto más «rigurosa» y justa, cuanto que él no sabe que la fábula de Natán lo tiene como blanco y ni siquiera es consciente [de haber] cometido un pecado con Betsabé, lo cual hace de su confesión un descubrimiento. Ahora bien, Crisóstomo sobreañade al texto bíblico esa ignorancia de la naturaleza del acto que ha realizado. ¿Hay que ver en ello un eco de la tragedia griega? ¿O, en términos más generales, del valor atribuido al esquema de quien condena a un culpable que, finalmente, revelará ser él mismo?

(6) [San Ambrosio, *De paradiso*, XIV, 71.]

(7) San Agustín, *Contra Faustum*, XII, 10.

APÉNDICE 4

Pero el problema central no está ahí. Está en la necesidad de pensar la posible relación sexual de antes de la caída al margen de la categoría de corrupción. Esta, en efecto, tal como la utilizaba la mayoría de los predecesores de Agustín, establecía a la vez entre la muerte de los individuos y la conjunción de los sexos una comunidad de esencia y una causalidad recíproca: impura, la relación sexual era una forma de corrupción, al igual que la muerte, porque es destrucción del cuerpo. El acto sexual podía pues pensarse como uno de los efectos de la corrupción que afectó a los hombres cuando se les impuso la muerte en calidad de castigo. Y, a la inversa, podía considerarse que, al llevar la impureza a los cuerpos, afectaba su incorruptibilidad y los exponía a la destrucción. La reestructuración fundamental efectuada por Agustín consiste en deshacer esa categoría global de la corrupción al disociar, por un lado, lo muerto de la mortalidad y, por otro, la conjunción de los sexos de un estado corrompido del cuerpo.

Según Agustín, el texto del Génesis (2, 17): «no comerás [del árbol de la ciencia del bien y del mal], porque el día que comieres de él morirás sin remedio» muestra claramente que la primera pareja no habría muerto si no hubiese pecado. La muerte, pues, se produce después y a causa de la transgresión, pero como si se tratara de la intervención de una posibilidad ya formada que no hubiera encontrado todavía, antes de ese acontecimiento, las condiciones para realizarse. En el caso de haber sido la posibilidad de la muerte y no su realización lo que se debiera a la falta, Dios no habría hablado de una sucesión temporal sino de una implicación necesaria; habría dicho «si coméis de él, moriréis». Es preciso, en consecuencia, concebir que el hombre, al salir de las manos del Creador, llevaba en sí mismo la posibilidad de la muerte: así como un cuerpo absolutamente sano, y al que no afecta ninguna forma de enfermedad ni de envejecimiento, puede calificarse de mortal. Pero cuando se dice que un cuerpo enfermo se expone a morir, el sentido es diferente. Y ese fue el estado de la humanidad después de la caída: «Esta vida, y no hablo solo desde el nacimiento, sino desde el primer instante de nuestra concepción, ¿es otra cosa que una suerte de enfermedad incipiente que nos lleva fatalmente a la muerte?»(1). Hay que distinguir pues la mortalidad y la muerte o, mejor, definir la mortalidad anterior al pecado como condición ontológica del hombre tal cual

fue creado. Lejos de señalar un defecto, sería capaz de señalar su virtud y su sabiduría, habida cuenta de que quedaría en suspenso en carácter de condición general mientras el hombre siguiera fielmente la ley de Dios. Y es preciso definir la mortalidad posterior al pecado como el derrotero efectivo de la muerte a lo largo de toda una vida de la que la falta original ha hecho, para todos los hombres, una especie de prolongada enfermedad. La mortalidad de la condición humana no es el efecto de una corrupción, aun cuando llegue un día en que todos los hombres, fatalmente, estarán muertos por la corrupción de su cuerpo(2).

Por otra parte, y simétricamente, Agustín desvincula el acto sexual, al menos en su principio y su posibilidad original, de la corrupción. Al respecto, hay en *La Ciudad de Dios* un pasaje particularmente significativo. Con la intención de mantener el principio de una existencia paradisíaca incorrupta, muchos exégetas negaban toda relación física entre Adán y Eva antes de su falta. La humanidad anterior a la caída era por tanto virgen y, en consecuencia, la virginidad era hoy, *mutatis mutandis*, retorno a ese estado de origen. Ahora bien, Agustín admite a la vez la posibilidad de una relación física real y el mantenimiento de la virginidad de la mujer:

> El esposo habría fecundado a la esposa sin el aguijón de una seductora pasión, en la serenidad del alma y la integridad perfecta del cuerpo. El hecho de que la experiencia no pueda mostrárnoslo no es una razón para dudar de ello, dado que esas partes del cuerpo no habrían sido excitadas por un ardor perturbador, sino utilizadas conforme a las necesidades por un poder dueño de sí mismo. De tal modo, el semen podría haberse transmitido a la esposa sin afectar su virginidad, como hoy el flujo menstrual puede producirse sin vulneración alguna de esta. Puesto que es por la misma vía por la que uno se introduce y otro se expulsa(3).

Más adelante habrá que volver a la significación de ese derrame fecundante que habría sido absolutamente voluntario y que se habría producido sin rotura del himen. Lo que debemos señalar aquí es que la relación sexual tiene lugar sin «corrupción» física. Y por corrupción hay que entender a la vez el atentado contra la integridad corporal de la mujer y la violencia de un movimiento que arrastra involuntariamente el cuerpo del hombre.

De todos estos fenómenos que llevan al cuerpo a escapar al dominio del alma, que lo atraviesan con movimientos incontrolados, que lo afectan como una enfermedad y lo destruyen en parte; de todo eso, que anuncia la fatalidad de la muerte y la prepara, la primera pareja, sin dejar de unirse uno a otra, habría podido mantenerse libre. Podía conocer «un matrimonio honrado» y «un lecho sin mácula»[(4)].

Pero una vez desvinculada esta categoría general de la corrupción que ligaba la

relación sexual a la muerte y la impureza, el problema pasa por saber en qué podía consistir la relación de los sexos entre mortales para quienes la muerte no era todavía inevitable, y en los cuales la falta aún no había introducido la impotencia, la debilidad, las pasiones y todas las enfermedades del cuerpo y el alma. En síntesis: es preciso hacer la teoría de las relaciones entre el acto sexual y la concupiscencia.

(1) San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IX, 9, 16-17.

(2) Cuando Agustín habla de la *necessitas mortis* y dice que todos los hombres son *morituri*, da un sentido fuerte y preciso a estas expresiones: se trata de distinguir el futuro inevitable de los hombres caídos del estatus de *homo mortalis* otorgado a nuestros primeros padres.

(3) San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 26.

(4) [Epístola a los Hebreos, 13, 4.]